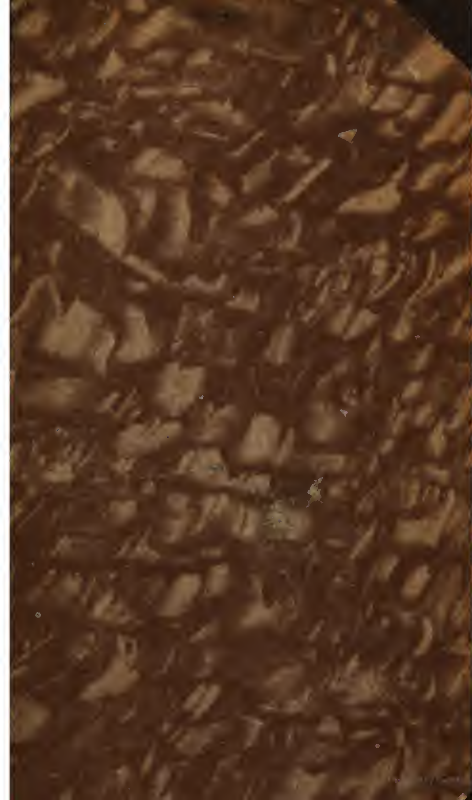


COMPENDIO

DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

PUBBLICATO

DA' SIGG. DE SALINIS E DE SCORBIAC

DIRETTORI DEL COLLEGIO DI JUILLY

OPERA APPROVATA

Dal Consiglio Reale dell' Istruzione Pubblica di Francia

PRIMA VERSIONE ITALIANA

PER CURA DELLA SOCIETA' DELLA BIBLIOTECA CATTOLICA

seconda edizione corretta e riveduta



NAPOLI 1847.

Questa versione è stata eseguita su la seconda edizione di Parigi

CO' TIPI DI VINCENZO MANFREDI

A S. E. R.[ma]

MONS. D. CELESTINO M. COCLE
DELLA CONGREGAZIONE DEL SS. REDENTORE
ARCIVESCOVO DI PATRASSO
CONFESSORE DI S. M. FERDINANDO II.
DECANO DELL' ALMO REAL COLLEGIO DE' TEOLOGI
GRAN CROCE DELL' ORDINE DI FRANCESCO I.
BALÌ DEL S. M. O. GEROSOLIMITANO
SOCIO ONORARIO DELLA REALE ACCADEMIA ERCOLANESE D'ARCHEOLOGIA
E DELLA REALE ACCADEMIA DELLE SCIENZE ECC.

Eccellenza Reverendissima

La singolar degnazione con che V. E. R. accoglieva sotto i suoi alti e gloriosi auspicii la Biblioteca Cattolica *e l'era larga di tanti favori, ci porge or animo ad offerirle ed intitolarle la presente opera che per nostra cura viene a pubblica luce.*

La gioventù che fra noi attende allo studio della filosofia ha difetto di una storia di questa scienza, la quale fosse acconcia al presente stato di essa, e, quello che monta assai più, non contaminata da opinioni o pericolose o nemiche alla Religione, dalle quali, siccome è noto a V. E. R., i più celebri autori che in questo secolo ne hanno scritto, non van sempre immuni. Egli è vero che la storia composta dal Buonafede sia pregevole e per rettitudine di sentimenti e per ampiezza di erudizione, ma essa non è affatto al livello della scienza attuale. Per la qual cosa volendo noi sovvenire alla predetta mancanza, abbiamo

trascelto il pregevolissimo Compendio della storia della Filosofia *de' signori* de Salinis *e* de Scorbiac, *e lo abbiam voltato nel nostro idioma. Quest' opera coll'essere adornata d'italiana veste da noi viene spontanea a porsi all'ombra del patrocinio di V. E. R. che d'ogni maniera di buoni studi è sì dotto estimatore e favoreggiatore sì caldo. Degnisi V. E. R. di accogliere con lieta fronte questo umile omaggio di nostra sincera riconoscenza e grandissima venerazione, e tenerlo quale argomento del desiderio che noi abbiamo di secondare, se le forze il consentissero, il vivo e santo zelo di V. E. R. per la difesa della Religione e pel vantaggio della generazione crescente.*

Di V. E. R.

Devotissimi ed umilissimi servitori
I Soci Compilatori della Biblioteca Cattolica

AVVERTIMENTO

(messo innanzi alla prima edizione)
1834

L' insegnamento della filosofia, sì come è stato ordinato da sei anni nel collegio di Juilly, comprende due parti; l' una istorica e l'altra teoretica. Quel professore che fu il primo a dare ivi opera all' insegnamento della storia della filosofia, ha lasciato i frutti delle sue fatiche al successore, il quale con lunghe veglie ha cercato di aggiunger loro novello lustro. Quindi n'è sorto un insieme di materiali che potevano somministrare il fondamento di un'utile opera elementare, se con altra fatica loro s' improntasse il carattere di un libro; il che ha tentato di fare lo scrittore che ha impresa la compilazione di questo *Compendio*.

Si è pensato dover adottare, in un compendio destinato all' insegnamento, le forme de' libri elementari. Il perchè, notizie biografiche assolutamente indispensabili, poscia esposizione dei sistemi, quindi finalmente osservazioni su ciascun sistema analizzato, formano l' andamento che costantemente esso serba. Il quale ordine assai simmetrico per l'immaginazione, mercè la sua uniformità, aiuta grandemente la memoria. Di più si è creduto che, in tal generazione di opere, più debb' aversi ragione ai bisogni degli allievi che provvedere alle convenienze dello scrittore. Questo pensiere, ch' è stato come di guida al compilatore, gli ha prescritti alcuni termini, che non ha creduto oltrepassare.

I secoli moderni hanno prodotto una moltitudine di opere che contengono concezioni filosofiche parziali, senza che esse vengano riunite in sistemi di filosofia. Posto nell' alternativa, o di dire poche cose su di tutto, comecchè brevemente, o di parlare un pò più alla lunga di quanto vi ha di principale nella storia della filosofia, tralasciando quello che n' è solo una dipendenza, il compilatore di questo *Compendio* ha scelto il secondo partito, come quello che va

soggetto a minori inconvenienti. Quindi non ha dato luogo nel suo sunto, che alle sole teorie filosofiche propriamente dette, a quelle idee che offrono un ordine sistematico sulle quistioni generali, allocate al di là della propria sfera di ciascuna scienza particolare. Questo *Compendio* mena la storia della filosofia sino alla fine del XVIII secolo. Alcune ragioni che facilmente ciascuno comprenderà, non consentivano di far entrare speculazioni contemporanee in un libro che dee, almeno di sua natura, servir di manuale in un gran numero di scuole.

Analizzando ciascun sistema, il compilatore ha molto più inteso a farne vedere i caratteri fondamentali, che ad esporne tutti i suoi diversi sviluppi. Le teorie filosofiche, specialmente quelle che hanno esercitata una più grande efficacia, muovono in qualche maniera una moltitudine di soluzioni e di applicazioni particolari, di cui non potrebbesi spiegare la connessione con il principio del sistema, senza uscire dalla sfera di un compendio elementare. Che se altri si limitasse ad indicarle, rimanendosi di far comprendere questa connessione, una cotal' enumerazione priva della luce che dovrebbe illustrarla, riuscirebbe in vece ad oscurare nello spirito de'giovanetti la stessa sostanza delle teorie.

In somma ci è sembrato che questo *Compendio* debb' aver per fine di comunicare agli allievi, sponendo il carattere della filosofia nelle differenti epoche e la filiazione logica dei sistemi, una moltitudine di nozioni positive da poter servir di base alle spiegazioni del professore. Adunque esso con tale intendimento è stato composto, e se, siccome si spera, si aggiugnerà questo scopo, i direttori di Juilly si compiaceranno di aver soddisfatto con questa pubblicazione, in una maniera più o meno compiuta, ad un bisogno dell' insegnamento riconosciuto dall' universale.

COMPENDIO

DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

RIFLESSIONI PRELIMINARI

IDEE CRISTIANE SULL' ORIGINE DELLA SCIENZA

Se all'uomo, secondo che attestano i più antichi monumenti della umana generazione, è stata originariamente comunicata da Dio la verità per via di rivelazione, egli fin dall'origine fu intelligente e morale; e però nascendo ha tratto con le idee che gli sono necessarie alla conservazione della vita fisica, quelle che costituiscono la vita intellettuale. E la ragione, siccome quella che di propria natura è attiva, esercitandosi su questi fondamenti di conoscenze primiere le quali non erano il prodotto di sua propria attività, ha dovuto prestamente farne sorgere una spiegazione di cose più o meno analoga a quel che noi intendiamo sotto nome di *scienza*.

Il carattere di questa scienza primitiva, quale noi possiamo scorgerlo a traverso del velo di sessanta secoli, fu determinato dal concorso di due cagioni particolari a quest'epoca che costituiva l'umanità: imperciocchè quest'epoca ha dovuto essere regolata, sotto alcun riguardo, per leggi ben diverse da quelle cui sonsi ammodati i periodi seguenti, periodi non già di creazione ma di semplice sviluppo.

A primo tratto, a prescindere dalle testimonianze della tradizione, egli è filosoficamente probabile, che i primi uomini, i quali non ha guari avean attinta la vita alla stessa sorgente, possedessero un'energia, un'attività organica maravigliosa; e potrebbesi altresì congetturare dagl' intimi rapporti dell'organismo con l'intelligenza, che la forza intellettuale corrispondesse a quest'alto grado della vita, e che allora l'umanità avesse posseduta una gran forza d'intuizione.

Ma, qualunque fossero mai le sue facoltà native, l'umanità non lasciava di essere nello stato d'infanzia, il quale eziandio ha necessità tutte di lui proprie. Prendi un fanciullo dotato della

più viva intelligenza ed un altro di una razza la più idiota, questi, come il primo, dovrà assoggettarsi ad un reggimento di educazione. Siffatta doveva essere, e tale fu veramente la condizione dell' umanità. Dalla tradizione veniamo chiaramente ammaestrati, avere i primi uomini stretta con le creature più perfette un'alta società. Essi conversavano con superiori intelligenze in quella guisa, in cui vivevano insiem con gli esseri inferiori. L'uomo intelligente non era più solitario dell'uomo organico; nè veruna scissura o lacuna interrompeva le comunicazioni che congiungevano insieme i diversi gradi della gerarchia degli esseri. Il peccato fu quella cagione che ruppe questa società primitiva. Nullamanco ne restarono alcuni avvanzi, mentre che relazioni di tal maniera ricercaronsi a stabilire la prima educazione dell'umanità. Durante così fatto insegnamento sovrannaturale, l'umanità dovette essere iniziata ad alcuni segreti in cui la sola sua intelligenza non sarebbe bastata ad addentrarsi. Ma questa scienza superiore ed i mezzi di azione che le corrispondevano, mettevano nello stesso tempo in balìa degli uomini, per l'abuso che potevano farne, una smisurata forza di distruggimento. La perversione di quest'ordine di conoscenze dovette senza meno ingenerar delitti, cui il pensiere non saprebbe immaginare.

Nelle mire della Provvidenza, che sa concordare le catastrofi della natura fisica con le necessità dell'ordine morale, il diluvio, questo battesimo purificatore della terra, ebbe a fine di distruggere non pure siffatta corruzione gigantesca, ma sì probabilmente quella scienza che la faceva possibile, e d'interrarla nelle rovine del mondo antico.

Per tal riguardo veggiamo, dopo il diluvio, l'umanità essere stata in un tratto ricondotta allo stato di una fede pura. Di qua lo spirito umano toglieva di nuovo il suo cominciamento. Così in particolare ci si mostrarono i patriarchi; tale parimenti fu il carettere del popolo giudeo, da cui un giorno avrebbe avuto le mosse quel divino svolgimento della primitiva rivelazione, e che, anche per questa stessa ragione, aveva la special missione di custodir il deposito di questa rivelazione puro da ogni lega. Adunque dovette esser questo un popolo, non mica filosofico, ma sì bene supremamente tradizionale.

Frattanto subito sorsero nelle altre contrade di Oriente concezioni puramente filosofiche. Alcune, e più di ogni altra la

filosofia primitiva dell' India, sembrano rimontare ad un'epoca vicinissima al diluvio; elle dànno a divedere nello stesso tempo tal carattere di grandezza e di elevazione, da non mai credersi come verisimile, aver potuto gli uomini, stretti da'lor bisogni fisici, in mezzo alle continue lotte cogli animali e colle forze della natura commossa, sì rapidamente elevarsi a speculazioni cotanto alte, se non fossero stati sostenuti da alcuni avvanzi della scienza anteriore. Per qual via questa tradizione scientifica si è perpetuata? Noi l'ignoriamo. Sempre però riman come vero, che osservando la filosofia dei Vedami, ti par rimbombare all' orecchio l' eco di una gran voce che aveva già risonata nel primitivo mondo.

DIVISIONE DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

Prendendo il principio dalle antiche concezioni a cui l'India sembra aver data la culla, si vede svolgere la storia della filosofia. La quale può andar divisa in cinque periodi:

1.° Il periodo della filosofia orientale, che comprende quelle speculazioni che conosconsi intorno lo spirito umano nell'India nella Cina nella Persia nella Caldea nella Fenicia e nell' Egitto.

2.° Il periodo della filosofia greca. Questa prende cominciamento da Talete e Pitagora, e perviene, conservando il proprio carattere, fino a Sesto Empirico, verso la fine del secondo secolo dell' èra cristiana.

3.° Quello che comprende i primi cinque secoli di quest'èra. Messo da banda il movimento filosofico puramente greco che andava a finire, due fatti principali dominano in questo periodo: in primo luogo, il cangiamento ingenerato per la propagazione della filosofia orientale ed il costei immedesimamento con le parti più sublimi delle greche teorie; in secondo luogo la produzione e lo sviluppo della filosofia cristiana.

4.° Il periodo del medio evo. La filosofia cristiana di questa epoca si divide in due parti: l' una che tiene delle speculazioni orientali, l'altra ch' è più considerevole e che va conosciuta sotto il nome di scolastica, poggia i fondamenti nella filosofia greca. Fuori del cristianesimo compare la filosofia araba.

5.° Il periodo moderno, o sia quel movimento filosofico che ha seguito alla scolastica, il quale vedesi segnare le mosse dalla fine del quintodecimo secolo, precipuamente in Italia,

e giugnere sino a noi; ed i cui tre centri principali sono stati l' Inghilterra la Francia e l' Alemagna.

È di più da osservare che le epoche ora indicate formano periodi intellettuali anzichè cronologici calcolati a rigore, ch'esse molto meno corrispondono a certi spazi di tempo determinati con precisione che a taluni grandi sviluppi dello spirito filosofico. Soventi volte uno cominciava mentre l' altro volgea. Difatti la filosofia dell' India non aveva fine nel giorno in cui sorgeva nè in quello in cui moriva la filosofia greca; ma bensi ella si è conservata sino ai nostri dì. Sudava tuttora su gli antichi volumi della filosofia greca l' interprete, mentre che la greco-orientale si levava e la cristiana faceva conquista dello spirito umano. E le astrazioni della scolastica conservarono una specie di potenza inerte e passiva per lungo tempo poi che l' attività degli spiriti che avea aperte novelle strade, ebbe cominciato a svolgersi in un' altra sfera.

D' altronde quest' epoche, malgrado le differenze profonde che le separano, sono strettamente ligate. Nella storia della filosofia in particolare si vede l' Oriente agire primitivamente sulla Grecia che bentosto se ne divide, e va sola nel suo cammino. L' Oriente e la Grecia quindi si riuniscono nel mondo romano per darsi scambievolmente la mano, e la filosofia cristiana comechè poggi su propria base, vedesi pigliar in prestito dall' una e dall' altra metodi e concezioni. Queste tre filosofie hanno alla lor volta operato sul medio evo, e lo spirito moderno non debbe dimenticare che tutte le scuole di quell' età, cotanto industri ed animate, non formano, in riguardo di essa, che un gran collegio, ov' egli ha ricevuta un' educazione feconda, siccome quella ch' è stata mai sempre forte e severa.

I.° PERIODO — FILOSOFIA ORIENTALE

OSSERVAZIONI PRELIMINARI

Sotto il comun nome di *filosofia orientale* d' ordinario s' intendono due specie d' idee che è mestieri attentamente distinguere, come quelle che stringono una relazione tra due fasi differenti dello spirito umano.

Si scontra a prima giunta sin dalla più alta antichità, presso parecchie dotte nazioni dell' Oriente,un picciol novero d'idee, le quali, comechè in alcuni riguardi differiscano, formano purnondimeno, sotto altri rapporti, un tutto intellettuale in qualche maniera omogeneo. Imperciocchè da una parte elle racchiudonsi nella stessa sfera, avendo a fine di spiegare la formazione primitiva delle cose, e dall'altra queste speculazioni riguardanti la genesi del mondo si mostrano assai meno come combinazioni artificiali d' idee, che come rapide intuizioni e lampi primieri del pensiere filosofico. A noi però piace venirle addimandando col nome di *concezioni primordiali*. Non è assai agevol cosa discernere chiaramente nei monumenti de' popoli orientali quello che costituisce questa filosofia primitiva, imperciocchè si trova intimamente mischiata nei dogmi trasmessi per la comune tradizione, e spesse volte si mira avvolta nei simboli mitici e poetici. Noi per tal riguardo staremo contenti a certe generali considerazioni.

In secondo luogo sonosi scoverti alcuni sistemi filosofici nell'Oriente per i quali si manifesta un' altra età dell' intelligenza. Questi nel vero comprendono una gran varietà di quistioni, ed offrono evidentemente le tracce segnate da una investigazione laboriosa.Quindi alla pura intuizione comincia a succedere il ragionamento, e ben tosto la polemica prende le veci della nativa espansione della filosofia primordiale.Questi sistemi costituiscono quel che noi chiameremo *sviluppo filosofico*.

La Cina la Persia l'Egitto sono come tre angoli di un triangolo luminoso nell' aia del quale si è esercitata l'attività del genio orientale, e di cui la Caldea e l' India occupano quasi il mezzo.

Nessuno di questi angoli ci presenta, nello stato attuale de' lavori storici di cui l'Oriente è l' obbietto, le tracce di un molto esteso svolgimento filosofico. Richiedesi necessariamente che ci trasferiamo nell'India ad osservarlo. Quella magnifica contrada che per tutti i gradi della temperatura dalle gelide sommità dell' Himalaja si estende sino ai mari cocenti che bagnano la Polinesia, è stata il campo di una lunga e vasta lotta filosofica di cui alcuni monumenti già forman parte della scienza europea.

INDIA

1.° — CONCEZIONI PRIMORDIALI

IDEE STORICHE — L' India è stata mai sempre sottomessa, fin dalla più lontana antichità, al reggimento delle caste. La casta sacerdotale de' Brami o Bramini possedette un insieme di dottrine, i cui particolari rami costituivano diversi sistemi di filosofia.

Gli scritti più antichi, ove può attingersi la filosofia primordiale dell'India, sono i libri sacri conosciuti col nome di Vedami, che è una forma sanscrita della parola sanscrita *vidya*, *scienza*, *legge*. Le leggende indiane attribuiscono la loro compilazione a Vyasa, il *compilatore*.

Questa raccolta va distribuita in 4 libri. Il 1°, Il Rig-Veda, contiene preghiere ed inni in verso; il 2°, Yadjour-Veda, presenta preghiere in prosa; il 3°, Sama-Veda, preghiere a cantarsi; il 4°, Atharvan, formole liturgiche. Ciascun de' Vedami comprende in generale due parti; preghiere, *mantras*, e precetti, o sia dogmi, *brahmanas*.

Dopo i Vedami in cui contiensi in particolar maniera la dottrina su Dio, la creazione, l'anima e le sue relazioni con Dio, sieguono i Pouranas che comprendono la teogonia e la cosmogonia mitologica. Questi poemi in numero di diciotto vengono parimenti attribuiti a Vyasa.

Vanno in terzo luogo allogati i grandi poemi epici o istorici; il Ramayana che celebra le imprese di Rama, e che, siccome narrasi, vanta Valmiki per autore; il Mahabharata, dove Vyasa cantò le guerre eroiche de' Kourous e de' Pandous, due famiglie appartenenti alla razza de' figliuoli della Luna. Il Bagavat-Gita che G. Schlegel ha volto in latina favella, è un episodio filosofico del Mahabharata.

Finalmente il Manava-Dharma-Sastra, o la raccolta delle leggi di Manou, compie la serie de' libri sacri cui originariamente rimonta la filosofia degl' Indiani. Ma dalla dottrina de' Vedami sorge il più delle concezioni affidate ai monumenti sacri posteriori. Le quali non furono altro che emanazioni di questa filosofia originaria da esse modificata, e probabilmente ancora più o meno profondamente alterata.

ESPOSIZIONE — 1.° Eternamente esisteva Bram, la prima sostanza infinita, l' unità pura, e fermava la dimora nelle te-

nebre splendenti. Vi erano tenebre perchè Bram è l'essere indeterminato in che niente ancora palesavasi di distinto; ma queste tenebre eziandio risplendevano, imperciocchè l'essere è luce. Bram nell'origine va rappresentato ancora come dormendo un sonno divino, perchè l'energia creatrice, ancora inoperosa, era come assopita.

2.° Tosto che si destò di tal sonno, Bram, l'essere indeterminato, di genere neutro, addivenne il potere creatore, Brama, di genere maschile. Bram altresì rendettesi la luce, l'intelligenza determinata, e profferì quella parola feconda cui tenne appresso tutta la creazione.

3.° Di più videsi uscire dal seno di Bram la Trimourti, Brama il creatore, Vichnou il conservatore delle forme, Siva il distruttore delle forme, il quale per esso distruggimento effettua il ritorno degli esseri nell'unità ed il loro rientrare in Bram. Ma la Trimourti non si sviluppa in Bram, se non quando abbia prodotto un altro principio, Maya, di cui ci facciamo ora a parlare.

4.° In Bram già esisteva Swada dal ventre d'oro, ricettacolo di tutt'i tipi delle cose, allorchè produsse Maya, la materia o l'illusione, origine di tutt'i fenomeni, ed in mezzo della quale appariscono l'esistenze individuali. Ella prima esisteva siccome un elemento liquido, e fu l'acqua primitiva che da sè medesima non ha veruna forma particolare. In Maya riseggono tre qualità, la bontà, l'impurità, l'oscurità.

5.° Dall'unione di Bram che conteneva i tipi degli esseri, con Maya, principio dell'individuazione, provenne, per l'influenza delle tre qualità, tutta quanta la creazione. Ma l'universo già esisteva nelle due produzioni originarie che ne formano come i due grandi germi: Mahabhouta, che è la condensazione di tutte le anime, di tutti gli elementi sottili; e Pradjapati, che è la condensazione di tutti gli elementi grossi.

6.° Da Pradjapati, unito senza meno con Mahabhouta, nacquero tutt'i genii ed in particolare la razza umana. Pradjapati fu parimenti l'uomo primitivo che, partendosi in due, produsse l'uomo e la donna.

7.° Le anime umane, siccome gli stessi genii, sono sottoposte all'universale legge della trasmigrazione, per la quale passano successivamente in corpi più o meno perfetti, dovendosi finalmente riunire ad Atma che è la grande anima. La

religione ha per obbietto di rendere le trasmigrazioni più avventurate, di farne più breve la durazione, o pure di esentarne compiutamente quelli che avessero con tutta fedeltà osservate le prescrizioni dei Vedami. Il riunirsi ad Atma stabilisce la liberazione finale.

Noi qui faremo riflettere, per non più ripeterlo, che la dottrina delle trasmigrazioni è comune a tutte le scuole filosofiche dell' India, di cui noi qui a poco esporremo i sistemi. Ciascuna scuola intende col proprio insegnamento a somministrare un mezzo efficace per liberarsi di tal necessità.

OSSERVAZIONI — Si è spesse volte considerata la filosofia de' Vedami come uno strettissimo sistema di panteismo; ma da una parte vi sono valide ragioni a credere che questi antichi volumi siano stati interpolati dai Bramini; e dall'altra i fondamenti, su i quali si appoggia quest' accusa di panteismo, non sono tali che non possano venire in veruna maniera impugnati. Hanno ad essere necessariamente intese in un senso assoluto le robuste espressioni che ne' Vedami mostrano Dio come essere unico, e le creature come esseri illusorii? Non potrebbero aver avuto un senso relativo ed aver significato solamente, che le creature non hanno che un essere incompiuto, un essere di participazione, un genere di *falso essere*, appetto a Dio che solo possiede complutamente il vero essere? Scontransi locuzioni analoghe negli scrittori, eziandio cristiani, ben altre dalle panteiste: e non diciamo noi forse, parlando di Dio, che i *deboli mortali sono innanzi a' suoi occhi quasi non fossero?* L'antico genio orientale, mercè il suo ardito linguaggio, potette con più forte ragione seguire queste formole energiche per vivamente significare quel che noi stessi chiamiamo il niente della creazione in riguardo a Dio, comechè fosse d'altronde innegabile, che esse formole siano ne' sistemi seguenti addivenute proprie del panteismo.

Impertanto, cominciando dalle concezioni de' Vedami, secondo il nostro credere alterate, si giunse prestamente al panteismo propriamente detto. Avvegnachè il Bagavat-Gita, quel brillante episodio del poema Mahabharata, svolge tal sistema nel pieno suo rigore metafisico e ne deduce le principali conseguenze morali. Difatti posciachè ha fermato il principio che l'infinito solamente esista, che solo per conseguente voglia, che solo agisca, cioè sembri agire, l'autore del Bagavat-Gita ne inferisce,

non pure doversi tenere siccome inutili le opere, ma essere queste assolutamente indifferenti, togliendo di mezzo ogni distinzione tra la virtù ed il vizio.

Questo canto metafisico, che adorna di forme poetiche le deduzioni della ragione, potrebbe considerarsi come costituente il passaggio dallo stato intellettuale espresso per i Vedami ad un altro stato che abbiamo significato col nome di *sviluppo filosofico*. Il qual passaggio rilevasi parimenti nel Manava-Dharma-Sastra.

II.° — SVILUPPO FILOSOFICO

I missionari cattolici del secolo XVII e XVIII avevano già dati alcuni ragguagli sulla filosofia dell'India, quando le ricerche della Società di Calcutta, nel Bengala, si fecero a spandere novella luce gradatamente su questa parte importante della storia dello spirito umano. Ma le nozioni più ricevute e più acconce che l'Europa possegga in tal genere, le sono state insegnate ne'*Saggi* che il signor Colebrooke ha pubblicati, dal 1824 al 1829, nelle *Transazioni* della Società asiatica di Londra. Questo chiarissimo orientalista ha tratta la conoscenza de' sistemi dell'India dalla stessa lor sorgente. La dimora in quelle terre, l'usare con i Bramini, gli han permesso di consultare un gran numero di opere sanscrite, che ha interpretate con grande sagacità e di cui egli ha esposto il compendio con una rara forza d'ingegno. Analizzando siffatti saggi (*tradotti da Pauthier*), noi aggiungeremo al sunto de'sistemi alcune osservazioni dirette ad agevolarne l'intelligenza ed a determinarne i caratteri.

Gl'Indiani dividono le teorie filosofiche in due categorie, le ortodosse che pretendono conformi alla dottrina dei Vedami, e l'eterodosse o contrarie a tal dottrina. Di queste due categorie nasce una terza che comprende i sistemi che in una parte sono ortodossi, in un'altra eterodossi.

I due sistemi Mimansa sono ortodossi. Il primo, detto Pourva, insegna l'arte di ragionare diretta ad interpretare i Vedami; l'altro Mimansa, attribuito a Vyasa e che va indicato col nome di Vedanta, deduce dai libri sacri dell'India una metafisica sottile che va a finire con la negazione del mondo materiale, come ancora con quella di ogni esistenza individuale.

Alla categoria de'sistemi parte ortodossi e parte eterodossi appartengono:

1.° Il Nyaya che è un genere di filosofia logica: ed il Vaiseshika che si riferisce al primo, ed è una filosofia fisica.

2.° La filosofia sankhya che si parte in due sistemi: il primo conserva particolarmente il nome di Sankhya, e l'altro è chiamato Yoga.

Ad un'altra categoria si riferiscono i sistemi di Djainas, e de' Bauddhas che sono intieramente eterodossi.

I.ª CLASSE—SISTEMI CONFORMI ALLA DOTTRINA DE' VEDAMI

1.° Sistema Mimansa

IDEE STORICHE—L'antica dottrina, espressa specialmente col nome di Mimansa, per distinguerla dal nuovo Mimansa, più propriamente conosciuto col nome di Vedanta, pretende di aver per autore Djaimini. Questa si contiene in aforismi o *soutras* che diconsi essere stati compilati per alcuni suoi discepoli. I quali aforismi, essendo molto oscuri, si sono il più delle volte chiariti con comenti; tra questi sono tenuti come più celebri quelli di Sabara-Swami e di Koumarila-Swami.

ESPOSIZIONE—Il Mimansa ha per oggetto di dare quelle regole per le quali si possono interpretare i Vedami in una maniera più sicura, ed intendere il senso della rivelazione. Esso si divide in due parti: l'una pratica, Karma-Mimansa, tratta delle opere, e l'altra teologica, Brama-Mimansa, si riferisce alle credenze.

Rimanendoci dall'addentrarci in questa filosofia da casisti, che costituisce una ragione di giurisprudenza teologica, ci faremo solo ad osservare i punti seguenti:

1.° *Per riguardo al metodo* ciascun caso si compone di cinque membri: la materia che si propone di trattare, il dubbio chè si muove su tale oggetto, l'argomento *prima facie*, la risposta, finalmente la *pertinenza* che rapportasi all'unione sia delle parti di una proposizione tra di loro, sia di questa proposizione con tutto l'insieme della dottrina. Siffatto procedimento ha qualche analogia con il metodo di parecchi scolastici del medio evo, ed in maniera speciale con quello di s. Tommaso, il quale, posciachè ha indicato l'argomento e proposta la quistione, comincia dalle obbiezioni per quindi procedere alla dimostrazione della tesi.

2.° *In rapporto alle origini della conoscenza* il Mimansa

ammette che la comunicazione verbale o la testimonianza sola possa essere il fondamento di un dovere. La testimonianza sovrannaturale è contenuta nei Vedami. Ma oltre la rivelazione v' ha eziandio delle testimonianze umane, le quali in quel che spetta ai doveri, comprendono le tradizioni degli antichi sapienti, da secolo in secolo conservate senza mai interrompersi. E quantunque la tradizione sia in generale conforme ai Vedami, pure debbe cedere a questo testo sacro, ove talvolta venissegli in opposizione.

3.° *Riguardo all' idea della virtù* il Mimansa riconosce primieramente il merito, cioè quell' efficacia invisibile, la quale indipendente dall' esterna operazione che non è più, sussiste e persevera per unire nell' altro mondo la conseguenza di un atto alla cagione passata; ammette in secondo luogo la forza del sacrificio, come quello che è l' atto più meritorio, il quale d' altronde si compie in quattro forme: nell' obblazione, nella morte di una vittima, nell'offerta del succo di una pianta detta *soma*, e finalmente nella distruzione di un oggetto, divampandolo.

4.° *Nel rapporto teologico e cosmologico* si vede apparire nel Mimansa, come prima emanazione divina, il soffio di Dio donde hanno origine alcuni suoni che producono le lettere. Questi suoni, queste lettere sono come una parola, una scrittura eterca di cui gli esseri sono le forme più grosse. Per il che il Mimansa inferisce che il rapporto dei suoni articolati con le idee non è già convenzionale, ma bensì necessario ed originario, imperciocchè la stessa parola umana non è altro che una riproduzione della parola creatrice. Di qua sorge l' efficacia dell' invocazione e dell' incantazione.

2.° — Sistema Vedanta

IDEE STORICHE — Avendo Colebrooke differito di pubblicare la sua memoria sulla filosofia vedanta, siamo rimasti privi di cotale aiuto ed astretti a raccorre quegli sguizzi di luce sparsi nei più recenti lavori (1). Questa filosofia risale agli Oupanischadi, antichi estratti dei Vedami, e di essa, secondo le leggende, Vyasa si crede essere stato il fondatore. La parola Vyasa è verisimilmente un nome generico dato a

(1) V. Hug. Windischmanni, *De Theologumenis Vedanticorum*, Bonnae 1833.

parecchi *antichi autori della dottrina*, e forse rappresenta una intiera epoca. Le leggende citano altresì nuovi nomi che possono appartenere ai primi tempi della scuola vedantista, come quelli di Badarayana e Dvaipayana. Ma in generale le loro origini sono avvolte nelle tenebre di una grande incertezza. Parecchi dotti portano opinione che le leggi di Manou, o sia il Manava-Dharma-Sastra, abbiano preceduto la conquista di Alessandro; e perchè molti passi di questa raccolta sembrano alludere agli Oupanischadi, la cui precedenza vien confermata altronde da parecchie osservazioni, ne han dedotto che la scuola vedantista rimonta anche al di là del codice di Manou. Si posseggono, cominciando dall'êra cristiana, molti scritti destinati ad esporre ed a difendere questa filosofia; ma essa di gran lustro splende nei lavori di Sancara, che sembra aver vivuto verso il VII o VIII secolo, e perviene sino all'epoca presente. Difatti il celebre Ram-Mohun-Roy, morto in Inghilterra nel 1833, aveva appartenuto alla scuola vedantista.

ESPOSIZIONE — L'uomo tendendo ad un compiuto riposo, va mai sempre in cerca di unirsi a qualche cosa che sia ferma ed assoluta e che lo affranchi di ogni vicissitudine e di ogni trasmigrazione. Per giungere a questo fine vi ha due strade, la scienza e le opere. Ma le opere, di lor natura passeggiere, non possono produrre che una soddisfazione momentanea; e però la sola scienza che contempla quello che non cangia mai, può innalzare l'uomo sopra ogni mutazione.

Ma quali mai possono essere i mezzi d'acquistarsi questa scienza? I sensi sono insufficienti, imperciocchè le sensazioni non riguardano che quello che passa; non vi basta neppure il raziocinio, siccome quello, che essendo proporzionato all'estensione di ciascuno spirito, è essenzialmente relativo, e quindi non può essere la misura di quel che è assoluto. Il perchè è mestieri rimontare ad una rivelazione dell'essere assoluto, immutabile, rivelazione affidata da un secolo all'altro per i maestri della dottrina.

Ma sonovi altresì necessarie precedenti disposizioni, perchè il discepolo possa venire iniziato in tal dottrina. Bisogna primieramente ch'e' si spogli di ogni desiderio di quello che cangiasi, siano terreni godimenti, sia una felicità passaggiera, qualunque ne fosse la durata, il che formerà negli altri mondi il guiderdone delle opere quaggiù ammodate secondo i pre-

cetti de' Vedami. Di più richiedesi che allontani l' animo da ogni oggetto esterno, che raccolga i sensi nell' interno, che li assorbisca in un divoto meditare. In fine deve in sè stesso eccitare un gran desiderio della scienza. In quella maniera che un infelice cui brucia il capo si avvicina ad una fonte, tale il discepolo la cui anima preme il durissimo travaglio imposto all' uomo dall' eterna legge delle trasmigrazioni, si avvicina ad un dotto maestro presentandogli un dono che reca in mano, come un simbolo del desiderio dell'anima.

Dopo questa preparazione il discepolo può ricevere la rivelazione della scienza che consiste nel dire: il solo Brama esiste, e quello che non è Brama non è che un' illusione. I Vedantisti provano questo assioma fondamentale dalla stessa idea di Brama. Perciocchè questi è un essere unico, eterno, puro, ragionevole, senza verun limite; e se vi avessero fuori di lui realtà moltiplici, composte, limitate, dovrebbero essere state prodotte da Brama. Ma questa produzione non sarebbe possibile, se Brama non avesse in sè un principio reale d' imperfezione, di moltiplicità, le quali cose si oppongono alla stessa sua essenza.

Donde appare che lo spirito dell' uomo, per riguardo al vero, trovasi in due stati, il primo corrispondente a quello di sonno o sogno, l' altro a quello di veglia. Allorchè si mette a considerare il mondo, gli uomini e sè stesso, come esseri distinti da Brama, è nello stato di sogno, non facendo altro che dare realtà a' fantasmi; e quando riconosce che Brama è tutto, s'innalza allo stato di veglia, e la scienza appunto è quella che desta l' umanità. Le immagini che l' uomo percepisce nell' illusione o nel sogno dell' intelligenza, possono menarlo a comprendere che niente non vi sia che non sia Brama. Questi è come una massa di argilla di cui gli esseri particolari sono le forme, come l' aragna eterna che tira dal suo seno lo stame della creazione, come uno smisurato fuoco donde sorgono quali miriadi di faville le creature, come l'oceano dell'essere sulla cui superficie appaiono e si perdono i flutti dell' esistenza, la spuma di questi flutti, i sonagli di questa spuma, che sembrano distinguersi fra loro, ma non sono che lo stesso oceano. Per arrecare altre simiglianze, egli è come un uomo infinito; il fuoco n'è la testa, il sole e la luna gli occhi; ha i piani sonori del cielo per orecchi, per voce la rivelazione dei Vedami; i venti formano il suo respiro, la vita

universale il cuore, e la terra i piedi. Le quali tutte immagini sono di gran lunga imperfette. Tutti quanti gli esseri diversi non possono almeno concepirsi che come nomi moltiplici di Brama,e questi nomi sono sì vôti e sì menzognieri,quali ponno essere i nomi; imperciocchè non rassomigliano, giusta i principii del Vedantismo, alle parole della lingua parlata nel commercio della vita, ma solamente all' espressioni arbitrarie e fantastiche, proprie del linguaggio dei sogni.

Quando, considerando Brama a traverso del velo della illusione, si richiede come avviene lo spettacolo della creazione, Brama tostamente si mostra come attivo e passivo: come attivo, giacchè produce le trasformazioni apparenti; come passivo, imperciocchè trasformando viene nello stesso tempo trasformato. Queste trasformazioni seguono una progressione decrescente dal più perfetto al meno, cioè le forme distintive, che costituiscono l' illusione, diventano a mano a mano più chiare. Brama desiderò moltiplicarsi e formò la luce. Questa volle ancor essa moltiplicarsi e produsse le acque. Le quali generarono l' elemento terrestre o solido. E da che le cose sono più visibili, le forme predominano, e però più intensa se ne rende l'illusione. Brama vede e non è per veruna maniera visibile ; l' intelligenza umana vede, ma sì, invisibile nel suo essere, è visibile nelle qualità che l' adornano; l' occhio materiale vede ed è visibile; la forma delle cose è visibile e non vede.

Ma tosto che cessa l' illusione, tutte le forme, tutti i nomi, tutte le distinzioni svaniscono, e più non scorgesi che la sostanza senza distinzione, senza nome, senza forma, l' unità pura dove il conoscente s' identifica col conosciuto.

Allorchè l' uomo è giunto a questa conoscenza superiore, diviene tostamente libero da ogni errore e da ogni ignoranza; da ogni errore, giacchè questo è un' affermazione particolare che presuppone la distinzione degli esseri; da ogn' ignoranza, avvegnachè si afferma tutto, affermando Brama.

Di più e' rimane libero di ogni peccato e di ogni possibilità di peccare ; viene parimenti sciolto di qualsiasi obbligazione, imperciocchè tutte queste cose presuppongono la distinzione del giusto e dell' ingiusto che non è, nè può essere in Brama. E' vien francato da ogni attività, poggiando questa su due termini, l' uno che opera, l' altro su cui si opera, doppio

termine ch' è illusorio, dacchè è la negazione dell' unità e dell' identità assoluta di tutte le cose.

In somma egli è fatto scevero di ogni affezione e di ogni desiderio, perciocchè conosce che possiede tutto.

Solo prima del fenomeno della morte l' anima del saggio che è pervenuto a conoscere Brama, riceve un' altra volta le impressioni illusorie, come chi non ha guari desto rammenta le impressioni ricevute nel sonno. Ma nella morte l' anima del saggio esce totalmente dall' impero dell' illusione; divien libera, sotto tutt' i rapporti, di ogni vestigio d' individuazione, di ogni nome, di ogni forma, e si confonde con Brama, come i fiumi perdono lor forma e lor nomi versandosi nell' oceano.

OSSERVAZIONI —1.° La filosofia vedanta presenta il panteismo nel suo più gran rigore metafisico. Imperciocchè ne dà la formola compiuta per maniera, che tutt' i sistemi di panteismo, poscia inventati, niente le hanno aggiunto di essenziale.

2.° E' si rileva chiaro da' procedimenti della filosofia vedantista che necessariamente si perviene al panteismo, allorquando ricusandosi di ammettere come cosa di pura credenza l' esistenza degli esseri contingenti o finiti, vuolsi poggiarla sopra una dimostrazione; imperciocchè gli elementi di questa non possono essere ricavati dall' idea dell' assoluto che niente di finito in sè stessa racchiude.

3.° Ma per non ingannarsi sul senso de' ragionamenti vedantisti, non vuolsi mai dimenticare, che questa filosofia adopera simultaneamente due linguaggi: quello dell' illusione, e l'altro della scienza. Donde nascon due serie di proposizioni solo nell'apparenza contraddittorie; giacchè le une esprimono quel che appare, le seconde quello ch' è; quelle debbonsi intendere relativamente, queste assolutamente la qual cosa è conseguenza legittima dell'ammettere che esistano originalmente due ordini, il reale e l' illusorio. Ma il principal difetto del vedantismo sta propriamente nel presupporre l'esistenza di questi due ordini, che importa contraddizione; essendo impossibile poter trovare nell' essenza pura ed assoluta di Brama il fondamento dell'illusione.

4.° La filosofia vedanta ci fa vedere altresì come il panteismo debba finire logicamente nello scetticismo, cioè nella distruzione dell' intelligenza umana. Egli deve rigettare, e rigetta come illusorie le idee distinte, e pretende non ritenere altro che l' idea dell' unità assoluta. Ma questa idea è altresì

distinta e supremamente distinta, come quella che viene contrapposta a tutte le altre. Se dunque, secondo il principio del panteismo, questa distinzione stessa ha solamente un valore apparente o relativo al nostro spirito, tutte quante le idee umane, non rimanendovi neppure una, svaniscono. In una sola parola, l'atto col quale lo spirito afferma l'unità, escludendo la moltiplicità, e l'assoluto escludendo il relativo, non può aver luogo che in forza di una distinzione la quale è. essa stessa un fenomeno, ed un fenomeno senza principio nell'ipotesi dell'identità assoluta.

5. Oltre i punti principali che abbiamo notati, il vedantismo accoglie, nella sua ampiezza, un gran numero di concezioni che gli sono comuni con le altre filosofie dell'India, e che esso si adopera a modificare e ad appropriarsi, improntandovi in qualche maniera il suggello del suo principio fondamentale.

II.ª CLASSE — SISTEMI IN PARTE CONFORMI ED IN PARTE CONTRARI ALLA DOTTRINA DE' VEDAMI

Questi sistemi sono: 1.° il Sankhya, 2.° il Nyaya con il Vaisechika.

1.° Sistema Sankhya

Kapila che si ha come fondatore di questo sistema, nelle leggende Indiane talora si mostra come uno de' sette grandi *richis*, o santi primitivi, emanati da Brama, e talora quale un'incarnazione del dio Vichnou, il conservatore delle forme, o di Agni, dio del fuoco. A lui si attribuisce una collezione di *soutras* o aforismi distribuiti in sei libri. Ma l'esposizione più compiuta della dottrina sankhya è il Karika, scritto poco disteso, ridotto in forma metrica e partito in 72 stanze. Egli è servito di testo a un gran numero di comentari.

In simigliante guisa col nome di sankhya va significata la dottrina del Yoga-Sastra che si fa rimontare sino ad un personaggio mitologico, nominato Patandjali, al quale si attribuiscono più opere memorande.

Noi diremo primieramente del Sankhya di Kapila.

ESPOSIZIONE — *Sankhya di Kapila* — Da che la parola sankhya significa *numero*, si è pensato potersi ritrovare più o meno d'analogia tra questo sistema e la dottrina pitagorica, nella quale i numeri hanno una precipua parte. Ma

quello che noi conosciamo della dottrina sankhya, non conferma punto questa congettura. Perciocchè dinotando la radice della parola sankhya il ragionamento e la deliberazione, è più verisimile che questa dottrina fosse stata così chiamata o dal fondatore o da' discepoli di lui,come un sistema eminentemente fondato sul legittimo esercizio della ragione.

Che che ne sia del nome, lo scopo di questo sistema,come quello di tutte le dottrine dell'India, è di menare per mezzo della scienza alla beatitudine, o durante la vita, o dopo la morte. Esso comprende due parti, la metafisica e la logica.

Metafisica—La scienza quale la concepisce il sankhya, comprende la conoscenza 1.° del principio delle cose; 2.° delle combinazioni che ne seguono;3.° del termine delle cose.Tali sono almeno i tre capi cui possonsi ridurre le diverse parti di questa dottrina.

De' principii delle cose — Questi sono venticinque:

1.° La *natura*, Prakriti, che è la radice delle cose, la materia primordiale, indeterminata, la quale non può essere osservata in sè stessa, ma solo dedotta certamente da'suoi effetti;

2.° L'*intelligenza*, o il *gran principio*. Questa è la prima produzione della natura e alla sua volta produce altri principii;

3.° La *coscienza*, o il *sentimento del me*, che consiste nell' intelligenza individuantesi;

4-8.° Cinque *particelle sottili* o *atomi*,prodotti dall' intelligenza individuata: essi sono come la forma primiera dell' individuazione, il suo più tenero inviluppo, impercettibile a' nostri sensi;

9-19.° Undici *organi* de' sensi e dell' azione. Questi parimenti derivano dalla coscienza; de' quali dieci sono esterni, cinque di sensazione e cinque di operazione. Tutti vanno a finire in un organo interno, il sentimento, *manas*, che nello stesso tempo è sede delle sensazioni e principio di azione;

20-24.° Cinque *elementi* procedenti dalle cinque particelle sottili: il fluido etereo che è sonoro; l' aria che è sonora e tangibile; il fuoco che a queste due proprietà aggiunge l' altra del colore; l'acqua che possiede di più il sapore; e finalmente la terra ch'oltre le precedenti proprietà,ha quella dell' odore.

25.° L'*anima*, *Atma*, che è eterna, immateriale,inalterabile, individuale, moltiplice, sensibile.

Siffatti sono i venticinque principii delle cose. Adunque l'a-

nima stretta ne' ligami della natura costituisce appunto l' universo, nel quale tutti questi principii presentano una moltitudine di svariate combinazioni.

Delle combinazioni de' principii delle cose o sia dell' universo—Le differenti combinazioni donde risulta l' universo, costituiscono tre maniere di creazioni: l' elementare, la grossolana e la intellettuale.

La *creazione elementare* o personale. —Tra i principali obbietti della filosofia di Kapila uno doveva essere quello di spiegare in che modo l' anima addivenga individuale. L' individualità si dà a scorgere in una forma che inviluppa l' anima e che ha il nome di *persona sottile*. Questa forma primitiva è indipendente dagli elementi grossolani che compongono il corpo; onde è generata solamente dall' unione dell' intelligenza, della coscienza, delle cinque particelle sottili e degli organi che vi sono annessi. Quest' ordine di creazione è chiamato elementare, imperciocchè nella formazione della persona sottile, lo svolgimento de' principii non si estende oltre a' rudimenti elementari, precedenti la formazione de' corpi più grossolani.

Creazione grossolana o corporea.— Questa creazione che comprende i corpi formati da' cinque elementi sensibili, è divisa in tre mondi.

In alto vi è il mondo della bontà, ove signoreggia la virtù; questo è abitato da esseri più nobili dell' uomo.

Nel basso vi è il mondo dell' oscurità o dell' illusione, cui l' ignoranza e la stupidezza ingombrano; in questo dimorano esseri inferiori all' uomo.

Tra l' uno e l' altro rattrovasi il mondo umano, dove la passione predomina; esso è il teatro di una miseria, onde l' anima non sarà renduta libera insino a che non giungerà a separarsi dalla persona sottile.

Creazione intellettuale.— Questa comprende i diversi stati dell' intendimento, il quale può essere o attraversato da alcuni ostacoli o renduto incapace o soddisfatto o perfezionato.

1.° Gli ostacoli che attraversano l' intendimento sono l' errore, l' opinione orgogliosa, la passione sensuale, l' invidia o l' odio, e il timore.

2.° L' incapacità dell' intendimento proviene dalle imperfe-

zioni o dalle lesioni dell'organismo, siccome la cecità, la sordità, eccetera.

3.° La soddisfazione dell'intendimento ha l'origine in certe opinioni e in certe credenze che gli guadagnano la tranquillità, ma che non poggiando ancora su di una soda conoscenza de' veri principii delle cose, non possono ingenerare la finale liberazione.

4.° Il perfezionamento dell'intelletto proviene da' diversi mezzi con che questo si prepara e giugne alla scienza, per la quale soltanto è preservato dal male.

A meglio intendere la teoria dell'intendimento è da riflettere ancora ch'esso gode di otto proprietà che dividonsi in due serie parallele, ma fra di loro opposte.

La virtù, la conoscenza, la calma de' sensi o l'impassibilità, e la forza ch'è il poter operare prodigi, partecipano della bontà.

Il peccato, l'errore, l'incontinenza, la debolezza o l'impotenza partecipano dell'oscurità.

Il mescolamento di queste qualità opposte produce lo stato di passione e di miseria che è la condizione dell'uomo.

Queste sono le idee di Kapila su la triplice creazione. Abbiam veduto che tre qualità fondamentali, la bontà la passione e l'oscurità, v' hanno una gran parte, soprattutto nella creazione intellettuale e corporea. Queste tre qualità le quali sono originalmente nella natura o nella materia primitiva, Prakriti, si spandono dal suo seno in tutt'i gradi della creazione, vi trasformano i diversi principii, e sono la sorgente di un gran numero di fenomeni.

La *bontà* o l'essenza dell'essere, di cui è proprio il sollevare, il rischiarare, l'innalzare, considerata nel mondo corporale, predomina nel fuoco che per tal ragione tende ad innalzarsi, come scorgesi nella fiamma; considerata poi nel mondo degli spiriti, è la cagione della virtù, la cui mercè questi ancora s' innalzano.

La *passione*, che è tirannica, impetuosa, mutabile, considerata nel mondo corporale, prevale nell'aria che di propria natura è nello stato di agitazione, e da lei è il movimento transversale del vento. Nel mondo degli spiriti è la cagione del vizio, che può concepirsi come un movimento transversale dello spirito.

L'*oscurità*, grave o distruttiva, riguardata nel mondo cor-

porale, ha la principal sua sede nell'acqua e nella terra, che per tal cagione tendono a discendere, o sia gravitano in giù. Nel mondo degli spiriti da lei deriva la stupidezza che è l'aggravamento della ragione.

Queste tre qualità, comunque fra di loro opposte, concorrono allo stesso scopo, siccome l'olio lo stoppino e la fiamma, comechè sostanze contrarie, concorrono a produrre il chiarore che si spande da una lampada.

Del termine o della consumazione delle cose—La liberazione non vuol dir altro che lo slegamento di quei lacciuoli, onde l'anima è dalla natura inviluppata.

L' anima si scioglie da questi ligami tosto che riconosce che essi sono fenomeni o apparenze.

Così ella comincia dal riconoscere che gli elementi grossolani son qualche cosa di puro fenomenico. Dopo ciò divien libera dall'illusione del corpo, ma riman però ancora avvinta dalla persona sottile per la quale s'è costituita l'individualità.

Quindi a mano a mano procede a conoscere che i principii che entrano nella composizione della persona sottile son parimenti illusorii.

Vede tantosto che gli organi della sensazione e dell'azione e le cinque particelle sottili, cioè quello che costituisce come l'organismo dell'individualità, niente hanno di reale.

Ma ella è ancora avviluppata nell'*io*, cioè nella coscienza che è l'intima forma dell'individualità, dalla quale si libera nella stessa maniera.

Altro allora non ci rimane che la radice dell'individualità, cioè l'intelligenza, la quale, come forma particolare della materia o di Prakriti,è ancora un che di determinato. Ma per ciò solo ch' è forma, è concepita parimenti come un fenomeno.

Libera allora l'anima da quello che produceva la persona sottile, viene sciolta da tutti i vincoli della natura.

Così, mercè l'investigazione de'principii delle cose, la scienza conduce a questa verità definitiva, incontrastabile, unica: *nè l'io, nè tutto ciò che riguarda l'io, esiste.* Ogni esistenza individuale è una chimera; ed ecco la verità liberatrice.

Logica—Kapila ammette tre sorgenti della conoscenza umana: « La conoscenza degli oggetti sensibili, dice il Karika, si acquista con la *percezione*. L'*induzione* ed il *raziocinio* menano alla conoscenza delle cose che sfuggono ai sensi. Ma

quando una verità non può direttamente percepirsi nè indursi col raziocinio, si deduce dalla rivelazione ».

Ma Kapila ammette la rivelazione dei Vedami a solo fine di non contrastare le credenze ricevute da'popoli ? o pure vi ricorre come ad un mezzo di riempire, con tali considerazioni credute innegabili, le lacune del suo sistema, quando falliscono gli altri due principii di conoscenza? finalmente, nella sua teoria, la ragione umana è realmente composta di due ordini di conoscenze per origine differenti? A noi non piace di chiamare a disamina queste quistioni.

Poichè la percezione non corrisponde che agli obbietti sensibili,e la teoria dei principii delle cose comprende moltissime affermazioni che i sensi non possono verificare. la filosofia di Kapila va quasi interamente a stabilirsi sull' induzione. Unendo diversi esempli d' induzione citati dal signor Colebrooke, potrebbesi, per quel che ci pare, esprimere colla seguente formola il carattere del procedere filosofico nel sistema sankhya: L' induzione consiste nell' elevare a legge generale dell' universo quel che avviene nella sfera dell' esperienza umana, il che importa voler con l' antropologia misurare l' ontologia.

Kapila procedendo in questo modo si adopera a stabilire la teoria della natura-materia e dell'anima, cioè di *Prakriti* e di *Atma*, questi due punti cardinali di tutta la sua filosofia.

Per riguardo al primo punto, egli fissa per principio, che l'effetto esiste pria dell' operazione della causa, cioè che quello che addimandasi effetto, non essendo altro che una emissione di quel che rinchiudevasi nella cagione, già esiste prima di questa stessa emissione. Il qual principio egli dimostra con esempli tolti dai fatti dell' esperienza umana. Così l' olio è nel seme del seramone pria che ne sia spremuto, ed il riso è nella lolla pria che nel traggano, eccetera. Kapila conchiude da questo principio che quanto apparisce e quanto è distinto, non è che un'emissione e una manifestazione di quel che è rinchiuso in una causa generale o sia in *Prakriti.*

Egli conchiude ancora per via d'induzione, che questa causa generale debba essere indistinta ed indeterminata. Imperciocchè ogni forma determinata è un effetto procedente da qualche cosa, che è indeterminata almeno relativamente. Così un vaso vien prodotto da qualche cosa anteriore, da una massa di argilla che per sè stessa non ha alcuna forma determi-

nata. Quindi ogni forma della causa generale, ogni distinzione è già un effetto: e per conseguente la causa, antecedente ad ogni forma, debb' essere indistinta.

Potrebbesi dimandare su qual fondamento Kapila poggi per istabilire lo svolgimento dei principii delle cose secondo l'ordine della successione che innanzi abbiamo indicato. L'induzione ricavata dall'esperienza umana è qui ancora probabilmente il suo punto d'appoggio. Infatti noi sappiamo che gli effetti visibili conservano meno analogia con la lor causa per quanto più s' allontanano da questa sorgente, donde appare che il lor ordine di successione è rappresentato dai diversi gradi di loro conformità con la stessa causa. Or, la causa universale, Prakriti, essendo indistinta, debbe ascriversi a suo effetto più immediato, ad effetto primitivo, quello che rappresenta la forma la meno determinata, la meno individuale. Di cosiffatta natura è l'intelligenza paragonata alla coscienza, cioè all'*io*, dove la determinazione è più espressa. La coscienza alla sua volta è meno determinata degli elementi primitivi, e così procedendo oltre sino agli elementi grossolani, che hanno una forma sì distinta che si percepisce dagli stessi sensi.

Relativamente all'anima, Kapila segue le stesse orme. Ma in qual maniera dimostra l' esistenza dell' anima? Un letto è destinato ad un essere che deve dormire, una seggiola per uno che deve sedere. Or generalizzando questi fatti, egli afferma che tutto l' insieme degli esseri sensibili è deputato all' uso di un essere estraneo; e quest' essere che ne debbe godere, è l' anima. Come appunto ogni spettacolo presuppone uno spettatore, così il mondo visibile arguisce chi lo vegga, e questi appunto è l'anima. Parimenti si ricava dall'esperienza, che quando un desiderio è comune a' saggi ed a quelli che nol sono, il soddisfarvi è cosa possibile. Or, tutti gli uomini anelano al termine di tutte le vicissitudini, alla distruzione di tutto quello che è variabile, cioè al riposo, o sia ad un' assoluta astrazione: adunque dev' esistere un essere capace di quest' astrazione assoluta e scevero altronde di ogni qualità; il quale essere è l' anima.

Kapila di vantaggio con diverse induzioni dimostra, che le anime sono moltiplici e numerose. Le quali induzioni riescono a questa formola generale: la nascita, la morte, le virtù, i vizi, la felicità, la sventura, le funzioni e le operazioni non sono

identiche e simultanee presso tutti gli esseri viventi, come dovrebbero essere se una sol' anima informasse tutt' i corpi.

Partendo dalle conclusioni precedenti, si prova che l' anima al tempo stesso non è prodotta nè produce. Essa non è prodotta, giacchè essendo tanto differente dalla natura quanto il vedente dall' oggetto che si vede, non può essere una emanazione della natura; nè produce o genera, imperciocchè è priva di ogni qualità.

OSSERVAZIONI — Comechè il sankhya enumeri venticinque principii, in fatto non ne ammette che due solamente, la natura-materia e l'anima, ambi reali e sostanziali. E quantunque i diversi principii che emanano dalla natura, siano puramente fenomenici, pure la natura non si presenta nel sistema di Kapila come un'apparenza, ma come la sostanza che regge i fenomeni. Donde chiaramente appare che la dottrina sankhya è un sistema dualista.

Ma ella presenta una combinazione d'idee che non si rinviene negli altri sistemi di dualismo. In questi il principio spirituale è attivo e creatore, mentre il materiale è solamente passivo. Al contrario, secondo il sankhya, l' anima è passiva e non produttiva; la materia sola è feconda, ed è il solo principio di generazione e di azione. Se le altre filosofie dualiste concepiscono lo spirito sotto l'idea di unità, e la materia sotto quella di moltiplicità e di divisione; per Kapila, la materia è l'unità, e la reale moltiplicità ha luogo nelle sole anime, ch' eterne e non periture costituiscono come un mondo di atomi spirituali, ove veruna unità originaria apparisce. Per tal ragione la consumazione delle cose non è altro, da una parte, che il ritorno dei fenomeni nell' unità materiale, e dall' altra la liberazione e lo sviluppo compiuto della moltiplicità spirituale. In fine quasi sempre il dualismo ha conservato, nella nozione che si ha formata dello spirito increato, una idea più o meno alterata di Dio. Questa idea tutta quanta è, svanisce nella dottrina di Kapila.

Questo sistema stabilì un' opposizione contro le idee religiose. Imperciocchè Kapila ad una parte della dottrina ortodossa contrappone l' altra. Difatti da un precetto particolare vien detto : Uccidi la vittima profferta. Ma una legge generale prescrive: Non recar male a verun essere vivente. Di più egli addimostra essere insufficienti le pratiche religiose a

petto dell' efficacità suprema della scienza. Quindi il sagrifizio, la più solenne delle azioni religiose, non ottiene, anche appo i Vedami, che una ricompensa passaggiera, avvegnachè gli Dei stessi muoiono con l' universo nell' epoche delle loro dissoluzioni periodiche. « Più migliaia d' Indras e di altri Dei sono periti in periodi successivi, vinti dal tempo, essendo malagevol cosa vincere il tempo ». Al contrario, la scienza conducendo l' anima allo stato di astrazione compiuta, la viene francando dalle vicissitudini del tempo, ed effettua una felicità non già fuggevole e relativa, ma sì inalterabile ed assoluta. E giacchè la scienza è il solo mezzo per cui l' uomo perviene allo stato definitivo, ne segue in ultimo luogo, la virtù non essere altro in sostanza che il semplice sviluppo dell' intelligenza, e le opere essere indifferenti.

Yoga-Sastra o *Sankhya di Patandjali* — La dottrina di Patandjali convenendo in gran parte con quella di Kapila,sarà sufficiente cosa intrattenerci su i principali punti di differenza.

Primieramente, Patandjali riconosce un Dio che ha formato e regge il mondo. « Dio, Iswara, il moderatore supremo, è un' anima dalle altre distinta, non soggetta ai mali che opprimono queste, indifferente alle azioni buone o malvage e alle loro conseguenze, a' pensieri efimeri dell' uomo che sono siccome sogni ». Infinito ed eterno, di tutto ha scienza: fu il fattore dei primi esseri creati (gl' iddii della mitologia).

Kapila, pel contrario, nega positivamente l' esistenza di un essere infinito che abbia formato e che moderi l' universo. « Separato dalla natura, così si esprime, non soggetto ai sentimenti della coscienza nè alle impressioni di altri principii, non avrebbe alcun motivo di creare; e allacciato dalla natura, non ne avrebbe neppure il potere ».

Questa è la prima differenza in che il sankhya di Kapila si apparta dall' Yoga-Sastra.

In secondo luogo, benchè l' uno e l' altro sistema tendano allo stato di assoluta astrazione, pure differiscono sia riguardo all' idea di un tale stato, sia riguardo ai mezzi per potervisi giugnere.

Nel vero, secondo Patandjali, l' astrazione compiuta è l' assorbimento dell' anima in Dio: e, secondo Kapila, è il semplice svincolamento dei ligami della natura. Le pratiche religiose che hanno per fine di soggiogare lo spirito ed il cor-

po, lo spirito, innalzandolo sopra ogni pensiere particolare, il corpo, impedendo ai sensi di rompere il ricoglimento dello spirito, formano, nella dottrina di Patandjali, il mezzo il più efficace di giugnere all'assorbimento in Dio; mentre Kapila riguarda le investigazioni filosofiche come la miglior preparazione alla conoscenza suprema, per la quale l'anima ottiene la sua compiuta liberazione.

2.° Sistema Nyaya e Vaisechika

IDEE STORICHE — La filosofia nyaya, o sia di *ragionamento*, e la filosofia vaisechika o d'*individualità*, hanno per autori, la prima Gotama e la seconda Canada.

Il testo di Gotama che è una raccolta di aforismi o soutras, divisa in cinque libri, e la collezione de' soutras di Canada han dato luogo a molti comentari che han cercato di spiegare o queste opere interamente, o qualche parte speciale, o vero puramente accessoria, della dottrina che comprendono.

Quantunque il sistema nyaya sia un sistema di logica, ed il vaisechika una filosofia fisica, pure il secondo in alcuni tratti si riguarda come il compimento del primo, e però il più delle volte l'uno all' altro si adatta.

ESPOSIZIONE — I Vedami prescrivono l'ordine seguente nello studio della verità: l' *enunciazione* o *proposizione*, che è il designare una cosa con il suo nome proprio, cioè con un termine rivelato; quindi la *definizione* che ne determina il carattere; finalmente l'*investigazione* che disamina la definizione.

Quest' ordine non di meno non si lascia scorgere, almeno in una maniera chiara, nell' esposizione che il signor Colebrooke fa del sistema di Gotama; se pur non debbe dirsi che questa esposizione contenga solamente quel che riguarda la terza parte che più rileva, cioè l' investigazione.

Comunque sia, Gotama numera sedici categorie logiche: **1.°** la pruova; **2.°** l' oggetto o la materia della pruova; **3.°** il dubio; **4.°** il motivo; **5.°** l' esempio; **6.°** la verità dimostrata; **7.°** l' argomento regolare; **8.°** la riduzione all' assurdo; **9.°** l' acquisto della certezza; **10.°** il dibattimento; **11.°** la ricerca o l'interlocuzione; **12.°** la controversia; **13.°** l'asserzione fallace; **14.°** la frode o cattiva costruzione; **15.°** la risposta inutile; **16.°** l'errore nell' argomento.

Per agevolare la memoria a ritener questa enumerazione,

noi noteremo che può esser divisa in tre parti: la prima tratta della pruova, cioè dei principii che la costituiscono; la seconda comprende quello che è relativo agli oggetti della pruova; la terza si rapporta a quello che potrebbe dirsi la costruzione della pruova.

1.° *Principii della pruova*—*I.*ª CATEGORIA—Considerata la *pruova* ne' suoi principii, si distingue in quattro maniere di pruova o di evidenza: 1.° la *percezione;* 2.° l' *induzione* che è di tre maniere, conseguente quando dall' effetto risale alla cagione, antecedente quando dalla causa perviene all' effetto, analoga quando si fonda su analogie; 3.° la *comparazione;* 4.° l' *affermazione* che comprende la rivelazione e la tradizione.

In quanto all' idea di causa è da osservare che Gotama ne distingue tre specie: la causa diretta, intima, siccome è la lana in riguardo al drappo di cui è la materia; la causa mediata ed indiretta, come è la cardatura della lana che concorre a formare il drappo; la causa che non è nè diretta nè indiretta, ma istrumentale e concomitante, come è il telaio che serve a fabbricare il drappo.

2.° *Oggetti della pruova* —*II.*ª CATEGORIA—1.° Il primo e più importante *oggetto della pruova* è l' anima. L' anima suprema è una, è la sede della conoscenza eterna, è creatrice o piuttosto ordinatrice di tutte le cose. Le anime individuali sono moltiplici. L' argomento dell' esistenza dell' anima individuale di ciascun uomo, come distinta dal suo corpo, si ricava dal che questa possiede attributi particolari. Imperciocchè la conoscenza, il desiderio, il volere, eccetera, sono attributi distintivi e non già comuni a tutte le sostanze, come il numero, la quantità. L' anima individuale, esistente ovunque il corpo si trasferisca, è per tal motivo infinita, ed è puranco eterna, essendo necessariamente eterno quel che è infinito.

2.° Il secondo oggetto della pruova è il corpo. Tacendo de' corpi che vivono negli altri mondi, i terrestri sono o prodotti da un aggregato di atomi determinato da una cagione incognita, o formati per forza di generazione che comprende quattro classi: la vivipara, la classe ovipara, quella de' vermi e degl' insetti generati dalla fermentazione, e finalmente la classe delle piante prodotte dalla germogliazione.

Il corpo umano è la dimora dell' anima, considerata come

passiva e come attiva: nel primo rapporto esso è la sede della gioia, nel secondo la sede del travaglio.

3.° Gli organi della sensazione formano il terzo oggetto della pruova. Gli organi esterni non sono già una emanazione della coscienza come nel sankhya, ma un risultamento materiale degli elementi seguenti: della terra che produce l' odorato; dell' acqua che produce il gusto; della luce che produce la vista; dell' aria che produce il tatto; e finalmente dell' elemento etereo donde nasce l' udito. Questa dottrina è il rovescio di quella di Kapila. Gotama spiega il fenomeno della visione presupponendo,che un raggio di luce partito dalla pupilla dell' occhio si diriga verso l' oggetto veduto. Comechè questo raggio non sia abitualmente visibile, la luce che si spicca durante la notte dall' occhio del gatto o di altri animali, basta, secondo Gotama, a provarne l'esistenza. Egli spiega in un' analoga maniera il fenomeno dell' udito, dell' odorato, eccetera.

Il *manas*, o senso intelligente, opera per mezzo de' sensi esterni la conoscenza degli oggetti esteriori, e per le sensazioni interne la percezione della pena e del piacere.

4.° Gli oggetti dei sensi sono il quarto obbietto della dimostrazione. Tali sono gli elementi innanzi enumerati.

Ma qui hanno luogo le categorie di Canada che particolarmente versano in tal subbietto. Queste ascendono al numero di sei.

Prima categoria di Canada. — La sostanza, la quale è di nove maniere, la terra, l' acqua, la luce, l' aria, l'etere, il tempo, il luogo, l' anima e il manas.

Le sostanze materiali vengono formate da atomi o da sostanze semplici, invisibili ed eterne. L' esistenza degli atomi poggia su questa ragione, che ogni composto debba risultare da componenti, e che la divisione dei componenti all' infinito è assurda; imperciocchè altrimenti ne seguirebbe che un elefante ed un granello di sabbia conterrebbero egualmente un numero infinito di parti, e dovrebbero per conseguente l'uno e l'altro eguagliarsi in grandezza; dal che è mestieri conchiudere che il pensiero arriva necessariamente ad atomi o a parti semplici e però improdotte, non potendosi in altra guisa concepire nel sistema di Canada la produzione che siccome aggregato. Similmente queste sostanze sono eterne nello stato di atomi, benchè in qualità di aggregati siano passaggiere.

Le altre cinque categorie di Canada sono: la qualità e l' azione che riseggono nella sostanza; il comune per cui parecchi esseri appaiono simiglianti, e che comprende il genere, la specie e l'individuo; il proprio, che è l' opposto del comune; finalmente la relazione intima o l'aggregazione. Ritorniamo alle categorie di Gotama.

5-12.° Gli altri oggetti della pruova sono: l' intelligenza che si divide in idee e ricordi; il *manas*, considerato non già come organo dei sensi e come sostanza, ma siccome uno strumento dell' intelligenza; l' attività o determinazione donde ha origine la virtù ed il vizio; le colpe, la trasmigrazione o la condizione dell' anima immortale, allorchè da un corpo che si dissolve passa ad un altro che si riproduce; la retribuzione, la pena e finalmente la liberazione cui l'anima giunge discernendo, col meditare sopra sè stessa, la propria essenza dagli oggetti tutti che la circondano.

3.° *Dell' organizzazione della pruova* — Questa parte può suddividersi in tre: la prima si rapporta alle pruove legittime e concludenti; la seconda alla discussione che pone in uso le pruove; la terza alle false pruove o ai sofismi.

Condizioni delle pruove legittime e concludenti — III.ª IV.ª e V.ª CATEGORIA *di Gotama* — Queste vengono costituite dal *dubbio*, che si esprime con la posizione della quistione; dal *motivo;* quindi dall' *esempio* che è un punto in che i due avversarii convengono in una controversia.

VI.ª CATEGORIA — La *verità dimostrata;* ella è riconosciuta o universalmente, o individualmente, o ipoteticamente, o per concessione.

VII.ª CATEGORIA — L' *argomento regolare* o compiuto; è questesso il sillogismo che è composto da cinque membri, dalla proposizione, dalla ragione, dall'esempio, dall' applicazione, dalla conseguenza. Ecco per esempio un sillogismo indiano: 1.° Questa montagna è ardente; 2.° Imperciocchè ella fumica; 3.° Quel che fumica, arde, come il focolaio della cucina; 4.° Similmente la montagna fumica; 5.° Dunque arde.

VIII.ª CATEGORIA — La *riduzione all' assurdo*. Questa consiste in dedurre da premesse false una conseguenza manifestamente inammissibile che obbliga a negare le stesse premesse.

IX.ª CATEGORIA — L' *acquisto della certezza*, che è il risultamento della prova.

Della discussione — *X.ª XI.ª XII.ª* CATEGORIA — Il *dibattimento* ha luogo tra due avversari di cui ciascuno cerca stabilire la propria opinione e rifiutare l'opposta.

L'*interlocuzione* o la *ricerca* si ha tra due persone che insieme conferiscono per arrivare alla conoscenza del vero.

La *disputa* sorge allorchè uno dei controversisti vuol distruggere l' opinione dell'avversario, senza aver premura di stabilire la sua.

Delle false pruove o sofismi — *XIII.ª XIV.ª XV.ª* CATEGORIA — Queste sono l'*asserzione fallace* o l' apparenza di ragione, il *non causa pro causa.*

La *frode* o *cattiva costruzione* che consiste o in alterare la significazione delle parole o interpretando in senso letterale quello che è detto in metafora, o generalizzando quel che è particolare.

La *risposta frivola*, ed è quella che di propria natura non regge.

Finalmente la *XVI.ª ed ultima categoria* è l'*errore nell'argomento* o la ragione della disfatta. In questo modo finiscono le discussioni.

OSSERVAZIONI — 1.° Sebbene sia sterile questa esposizione, ella non di meno ci dà a vedere nell'India stessa, centro del genio orientale, in quest' antica patria dell' intuizione e ancora dell' illuminismo e del misticismo, una combinazione logica, vasta, implicata, fatigosa di cui non si era immaginata antecedentemente neppure l'esistenza. La culla, l'unica culla della logica era stata allocata nella Grecia; così che per spiegare la sua origine si rimontava sino a'lavori di Aristotele, o al più a quelli durati da Zenone di Elea. La quale spiegazione ora più non regge allo sviluppo delle novelle quistioni che si debbono risolvere. Partono ormai da una comune sorgente la logica indiana e la greca? È nata l'una dall' altra nel tempo della spedizione di Alessandro, o pure furono trasportati nella Grecia alcuni frammenti della dottrina de' Bramini, nello stesso tempo in che alcuni altri de' sistemi de' Greci potettero penetrare al di là dell' Indo? È la logica dell' India che è addivenuta greca, o pure la greca si è renduta indiana? o pure si sono egualmente sviluppate senza che l'una su l'altra operasse? Queste quistioni non per anco si sono sciolte. A noi però l'ultima supposizione sembra più verisimile.

2.° Comunque sia, egli è certo che i lavori logici dell'India in più tratti rilevantissimi concordano con la logica di Aristotele, che è stata il tipo di ogni altra logica europea. Questa scienza, siccome l'abbiamo considerata, si divide ne' corsi di filosofia Indiana in tre principali parti: l' enunciazione o proposizione, la definizione e l' investigazione. Il quale ordine, se non vogliasi aver ragione alla differenza del linguaggio, corrisponde a quello tenuto da Aristotele, la cui logica comprende altresì tre parti. La prima tratta de' termini; della qual materia si occupano gl'Indiani sotto il titolo generale di *enunciazione*. La seconda ha per oggetto la proposizione, la quale, unendo l' attributo al soggetto, ne determina una qualità distintiva; al quale uffizio nella lingua filosofica dell' India è destinata la *definizione*. In ultimo nella terza parte della logica, Aristotele espone la teoria del raziocinio e della dimostrazione; l' *investigazione*, nella logica indiana, si rapporta egualmente a tal teoria.

3.° Le categorie di Gotama di cui una parte è una classificazione dei principali punti su' quali debbe volgersi l' investigazione filosofica, mentre l' altra dichiara l' andamento di questa stessa investigazione, comprendono eziandio i due termini della conoscenza umana, l' obbiettivo ed il subbiettivo, le realtà che sono l' oggetto della conoscenza e le leggi dello spirito che n' è il soggetto. E benchè l' esecuzione di cotal saggio sia imperfetta, tuttavia esso dà scorgere un' intelligenza estesa ed uno spirito di analisi assai sviluppato. Ma queste categorie punto non corrispondono, siccome appresso si potrà vedere, a quel che porta lo stesso nome nella filosofia di Aristotele. Quelle di Canada, la sostanza la qualità l' azione il comune il proprio la relazione intima, aggiungendovi il tempo ed il luogo compresi nella prima, sono, nella logica indiana, la parte analoga a' predicamenti ed a' predicabili del filosofo greco.

4.° Il sillogismo indiano è degno, per più riguardi, della attenzione di chicchessia. Dapprima l' investigazione filosofica nascente non opera che per via di entimema; quindi il sillogismo che necessariamente racchiude proposizioni generali, indica uno stato più inoltrato, allorchè è adoperato sistematicamente come forma compiuta del ragionamento umano.

Se al sillogismo europeo si mette a confronto quello della

logica indiana, si scorge che le tre ultime proposizioni esattamente corrispondono al nostro sillogismo, con la sola differenza che la prima o la maggiore contiene sempre un esempio. Sotto tal nome i dialettici indiani comprendono sia un oggetto sensibile di facile dimostrazione, sia un punto particolare qualsiasi dato, o che si presuppone dato da coloro con i quali si quistiona, e che, per tal rapporto, diviene un fatto. Per mezzo dell' esempio, parte integrante del sillogismo ed inerente alla maggiore, la proposizione generale si produce col divenir reale in un fatto positivo; l' astrazione prende un corpo. Egli non è da rifiutarsi l' idea filosofica che ha originato somigliante combinazione.

Frattanto se consideriamo i cinque membri del sillogismo indiano, vedremo ch' esso contiene due sillogismi formati dalla stessa maggiore, o piuttosto lo stesso sillogismo due volte costrutto, ma in ordine inverso. Partendo dalla terza proposizione che è la maggiore o sia la proposizione centrale, si trova successivamente la minore e la conseguenza, sia che si risalga alle due precedenti proposizioni, sia che si discenda alle due seguenti. Èvvi un singolar rapporto tra la costruzione del sillogismo e quella dello spirito umano che procede per analisi e per sintesi alternativamente. Il primo sillogismo che comincia dalle proposizioni particolari per giugnere alla proposizione universale, corrisponde al procedimento dell' analisi; il secondo che comincia dalle proposizioni generali per ricavarne le proposizioni particolari, seguita l' andamento della sintesi. Ma sia pur ingegnosa in teoria questa combinazione che rende un semplice argomento come uno specchio che riflette i due metodi fondamentali dello spirito umano, non è però meno vero che il sillogismo dell' India che obbliga il pensiero a percorrere due volte lo stesso cammino senza apprendere niente di nuovo, ed a muoversi con lentezza, seco traendo un assai lungo bagaglio, sia molto inferiore, come strumento della discussione, al sillogismo europeo, similmente sicuro, ma più rapido. Il primo rassomiglia alle arme pesanti della falange macedone; dell' altro è simbolo l' armatura de' soldati romani nello stesso tempo poderosa e leggiera.

In quanto al sistema fisico di Canada, la dottrina degli atomi che n' è la base, differisce in un punto essenziale da quella di Epicuro. Costui supponeva che gli atomi, diversi solo per

le loro forme, fossero nell'essenza identici, e quindi non poteva spiegare l'universo che per leggi affatto meccaniche, o sia per le leggi del moto,la cui mercè le diverse forme si combinavano o si separavano. Nell'ipotesi del filosofo indiano vi sono tanti atomi dotati di proprietà distintive, e per ciò stesso essenzialmente differenti, quanti sono i fenomeni generali della natura. Per il che il suono proviene da atomi sonori, la luce da atomi luminosi, e così oltre procedendo; per maniera che la formazione primitiva degli aggregati non dipende dalle sole leggi meccaniche del moto, ma dalle intime affinità che tendono ad avvicinare gli atomi di natura analoghi, e probabilmente ancora a separare gli atomi per loro essenza antipatici.

Canada ha congiunto alla sua dottrina atomistica una serie di spiegazioni de' fenomeni materiali, tra i quali noi facciamo riflettere i tre punti seguenti che hanno alcuni rapporti colle scoverte moderne: 1.° che la gravità è la causa particolare della caduta de' corpi; 2.° che vi son sette colori originarii tra' quali Canada colloca, è vero, il bianco ed il nero; 3.° che il suono si propaga per ondulazioni, movendosi da un punto centrale in tutti i versi.

III.ª CLASSE—SISTEMI ETERODOSSI DE' DJAINAS E DE' BAUDDHAS

IDEE STORICHE—I djainas ed i bauddhas sebben si accordino a rigettare formalmente l'autorità de' Vedami, pure non sono semplici scuole filosofiche, ma sette religiose che combattono l'ortodossia nella sua sorgente. I djainas sono probabilmente que' filosofi indiani di cui i Greci han fatto menzione sotto nome di *ginnosofisti*. Loro di fatti si dà nell'India il nome di *digambaras* che significa *spogliati de' vestimenti*.

I bauddhas di cui favella il sig. Colebrooke, formano una parte di quella rivoluzione religiosa che si congiunge col nome di Buda, e che merita occupare un posto esteso nella storia delle sette e de' culti. In un'epoca non ancora ben determinata, il budismo il cui carattere non è meglio compiutamente definito nello stato attuale delle conoscenze storiche, si levò contro alla costituzione gerarchica e le dottrine del bramanismo, e contro questo sostenne lunghe e sanguinose lotte le quali valsero almeno a dare una novella spinta all'attività filosofica.

I documenti dal Colebrooke raccolti sulle opinioni filosofiche dei djainas e dei bauddhas sono incompiuti in paraggio a quelli che egli ha posseduto sulle dottrine delle altre scuole, e sventuratamente non meritano la stessa fede; perciocchè egli non potendo procacciarsi documenti originali, ha dovuto giudicare queste opinioni sul testimonio dei Bramini che le hanno confutate. In questa penuria di sicuri monumenti alcune scarse indicazioni sulla dottrina di queste sette metteran fine all' esposizione analitica della filosofia indiana.

La Memoria del Colebrooke intorno a' bauddhas ed a' djainas contiene, di più, alcune osservazioni sopra altre scuole meno considerevoli. I tcharvakas o lokayatikas professano il materialismo e considerano il pensiero come il prodotto dell' organismo. Altre sette dedicate al culto di Siva s' assomigliano per le loro dottrine all' yoga-sastra di Patandjali: pure sembra che ammettano la materia primitiva essere stata prodotta da Siva, unico principio dell' universo. Una credenza consimile si rinviene presso i pantcharatras o bhagavatas, i quali riguardati come sette religiose appartengono al culto di Vichnou.

ESPOSIZIONE — *Opinioni de' Djainas* — Mettendo da banda quel che concerne al culto de' djainas o la parte liturgica e rituale di lor dottrina, esporremo solo le seguenti opinioni:

1.° I djainas spiegano l'universo per atomi identici ed omogenei; quindi le differenze degli esseri non risultano che dalle diverse combinazioni di questi atomi primitivi.

2.° Gli esseri van partiti in due grandi classi: l' animato e l' inanimato.

3.° L' anima è il subbietto del godimento; gli oggetti inanimati formano l' obbietto del godimento.

4.° Gli esseri animati sono eterni, ma però composti di parti, perchè corpi.

5.° Gli esseri inanimati sono formati da quattro elementi: la terra, l'acqua, il fuoco e l' aria, che sono anch' essi aggregati di elementi primitivi.

6.° L' anima esiste in tre stati: essa o è *ligata* per le operazioni, o *liberata* per l' adempimento de' precetti che tendono a distruggere l' attività, cioè la necessità di agire, o finalmente *perfetta* allorchè ogni attività è cessata.

7.° La dottrina de' djainas contiene, in rapporto alle cagioni che impediscono o procurano la liberazione, diverse mas-

sime che partecipano molto della dottrina comune alla maggior parte de' sistemi indiani intorno a tale oggetto, comechè venissero modificate da' principii proprii a' djainas.

Opinioni de' Bauddhas—È molto a dolersi che non per anco precisamente si conoscano le opinioni filosofiche de' bauddhas. Quel poco però che sappiamo, ne mena a scovrire tre scuole che hanno proceduto molto innanzi nel cammino della filosofia negativa.

La prima ammette tutto esser vôto; e perciocchè distingue parecchi gradi nel vôto o nel niente, la sua dottrina a que' primi orientalisti che ne avevano qualche idea, non era sembrata sul principio che un ammasso di stravaganze. Ma si è di poi riconosciuto che, sotto nome di *niente* o di *vôto*, ella dinota l' essere immateriale; perciocchè non ammette verun' altra esistenza fuori quella dello spirito o degli spiriti, esistenza che si rivela per mezzo del pensiere. Quindi essa è lo spiritualismo assoluto e l' idealismo.

Un'altra scuola ha tenuto il sentiere opposto, siccome quella che professa il sensualismo ed il materialismo. Questa parte dalle sensazioni ed opera sopra di esse per via d' induzione, quantunque poscia anch' ella siasi divisa. Secondo alcuni i sensi percepiscono immediatamente gli oggetti esterni, e per via d' induzione si può arrivare all' esistenza degli elementi che compongono gli oggetti, cioè di atomi dotati di proprietà differenti che essi comunicano agli aggregati. Secondo altri, i sensi non percepiscono gli oggetti esterni che mediatamente, o sia per mezzo d' immagini o di forme intermedie, donde inferiscono che la loro esistenza, siccome quella degli atomi, debba essere dimostrata colla sola induzione. Nondimeno i primi ed i secondi si accordano a confessare che gli oggetti esterni hanno solo una esistenza momentanea, e cessano di esistere allorchè non vengono più percepiti, o, in altri termini, che i fenomeni variano perpetuamente, che i composti perpetuamente si dissolvono per cedere il luogo ad altri composti, e solamente gli atomi esistono sostanzialmente ed invariabilmente.

Finalmente una terza scuola, oltrepassando tutt' i termini precedentemente conosciuti delle negazioni filosofiche, non riconosce altra esistenza reale fuori quella dell' *io*, che è eterna e che dal proprio seno ricava tutt' i fenomeni. Nella qual

maniera sorge appunto il panteismo individuale, l' antipodo degli altri sistemi del panteismo, nel quale l'*io*, non diversamente da qualunque altra individualità, è puramente fenomenico.

I bauddhas concepiscono questa serie di fenomeni che formano il mondo fisico e il mondo morale dell'umanità, come una catena infinita, necessaria, fatale di cagioni ed effetti, indipendente da ogni intelligenza ordinatrice. Per essi il termine,la liberazione finale dell'anima consiste altresì in uno stato compiuto di apatia ove cessa ogni pensiero.

OSSERVAZIONI — Le opinioni filosofiche delle scuole budiste,meglio che la più parte delle altre dottrine indiane già innanzi esaminate, s'assomigliano a' sistemi professati in Europa ne'tempi moderni. Al certo lo spiritualismo della prima rassomiglia quello di Berkeley; i principii della seconda in parecchi punti si scambiano con il materialismo ed il sensualismo di Cabanis; finalmente il panteismo individuale della terza è venuto per Fichte riprodotto in Alemagna.

Osservazioni generali sulla filosofia indiana — I. Sinora abbiamo messi in ordine, seguendo il Colebrooke, i sistemi indiani secondo i loro caratteri esterni, cioè secondo i lor rapporti di conformità o di opposizione con la dottrina stimata ortodossa. Restaci nulladimeno a riepilogare, giusta i caratteri intrinseci di questi sistemi, le nostre osservazioni su questo grande movimento filosofico, o considerando le idee che lo hanno dominato e gli han data in certi riguardi una maniera di unità, o riducendo ad alcuni capi principali i punti in che differenziano tra loro.

II. Le idee comuni al più di questi sistemi sono queste:

1.° D'una sostanza infinita, eterna, che veste una innumerevole moltitudine di forme, e manifestasi per questo insieme di fenomeni che si appella universo;

2.° Di emanazione sostituita all'idea di causa propriamente detta o di creazione. L'idea di creazione importa che divenga reale quel che pria non era; mentre l'idea di emanazione arguisce solamente o la manifestazione di quello che già esisteva in uno stato latente, o di una realtà antecedentemente esistente, ma fra le altre confusa, o lo sviluppo di quello che prima era in un germe con tutte le parti che lo costituiscono: i quali tre sensi della parola emanazione esprimono propriamente una sola ed identica idea;

3.° Della materia risguardata come il mezzo della formazione delle esistenze individuali. Ella nella maggior parte de' sistemi indiani ha solamente un' esistenza apparente; e negli altri possedendo una esistenza reale, è la sorgente invisibile di quello che solo apparentemente esiste, o sia de' fenomeni;

4.° D'una successione infinita di creazioni e di distruzioni periodiche, pigliandosi queste parole nel significato che possono avere nella filosofia indiana. Allorchè, per uno sviluppo graduale, la serie delle emanazioni è pervenuta al suo ultimo termine, la creazione è compiuta; ma poscia si effettua una evoluzione distruttiva, giacchè le emanazioni successivamente rientrando l'una nell'altra, seguendo un ordine inverso di quello dello sviluppo, finiscono con assorbirsi nella sostanza. Qui ricomincia il sonno divino dl Bram, o sia l' inazione del potere creatore; o, secondo altre idee, la materia, sorgente di ogni produzione, è ritornata al suo stato d'indeterminazione. Gl' Indiani per dinotare quest' avvicendamento di produzione e di assorbimento dell' universo, ne han cercato un simbolo nella testuggine che a vicenda distende e contrae le sue zampe;

5.° Di uno stato di astrazione pel quale l' uomo compiutamente si separa dalla natura, come altresì di uno stato di annichilazione risultante dall' assorbimento nella sostanza: stati considerati come il perfetto riposo, come la felicità suprema, ed il termine ultimo della scienza;

6.° Di un inchinamento alla indifferenza ed all' apatia assoluta, il quale è concepito come la condizione dell'immegliamento dell' uomo, anche nella sua terrestre carriera. Questo non esclude radicalmente ogni attività, avvegnachè l'esistenza stessa della filosofia indiana mostra una grande attività intellettuale; ma però non vi è riconosciuto, che come mezzo di passaggio, cioè che esso non deve spiegarsi al di là di quel che richiedesi per innalzar l' anima ad un perfetto riposo, ove l' attività cessa del tutto.

Brevemente, l' idea dell' unità, o sia di quello per cui le cose sono une, *qua unum sunt*, non solamente predomina nella maggior parte de' sistemi indiani sull' idea dell' esistenze particolari, distinte, individuali, ma eziandio l' annienta e la distrugge. Uno de' due termini della creazione è assorbito nell' altro, il finito nell' infinito.

Questo carattere distintivo della filosofia indiana lascia vedersi fino in que' sistemi che hanno distrutta l'idea di un'unità primiera, ammettendo due principii eterni. Il perchè nella dottrina di Kapila tutt' i fenomeni che formano l' universo, vanno finalmente a svanire nel seno di una materia eterna, e le anime stesse, ancorchè moltiplici, giungono ad uno stato comune ed eguale per tutti, di cui è difficile a formarsi una idea, ma dove egli è fuor di dubbio che l'individualità svanisce, giacchè la formola generale di questo stato è la gran massima: *Nè l'io, nè niente di ciò che riguarda l'io, esiste.*

III. Impertanto, malgrado l'inchinamento della maggior parte di questi sistemi, in più capi analogo, cotal filosofia si è notabilmente divisa. Tutte le volte che il ragionamento umano ha voluto prosciorre la quistione dell' origine delle cose, non togliendo a base de' suoi sforzi le verità consacrate dalla tradizione universale, tre vie se gli sono aperte innanzi, tre soluzioni gli si sono presentate: il panteismo, che non vede più negli esseri finiti che forme o modificazioni della sostanza infinita, unico essere realmente esistente; il dualismo che divide l' essere o la sostanza in due principii improdotti; il materialismo o l' ateismo che all' unità infinita sostituisce una sorta di moltiplicità indefinita con la dottrina degli atomi, la quale non si manifesta apertamente in tutt'i sistemi del materialismo, ma che in realtà rattrovasi in tutti. Queste tre concezioni si sono sviluppate nella filosofia dell'India. Il panteismo non si è mai espresso con una formola più rigorosa, nè mai con maggiore arditezza levato al più alto grado di forza, quanto nel seno della scuola vedantista. In questo panteismo gli esseri particolari non sono neppure semplici modificazioni della sostanza divina. L'universo non è altro che lo spettacolo che Dio presenta a sè stesso de' suoi propri pensieri, rappresentandosi tutte le combinazioni a cui questi potrebbero andar soggetti, se avessero una reale esistenza fuori di Lui. La concezione dualista domina nella scuola sankhya, e Canada diede una soluzione materialista del gran problema.

IV. Se possedessimo più documenti intorno all'idee indiane, rapporto alla quistione dell'origine delle conoscenze umane, noi vi scontreremmo probabilmente soluzioni differentissime, adottate più o meno esplicitamente dalle diverse scuole.

La scuola vedantista che riguardava la materia come illu-

sione pura e con lei tutt' il mondo sensibile, e che s' innalzava a contemplare l' essere assoluto, non dovette ricercare nelle sensazioni la sorgente della ragione umana. Ella in vece arrivò all' illuminismo, antipodo del sensualismo, imperciocchè totalmente identificava con l' intelligenza di Dio quella dell' uomo, di cui tutte le operazioni erano atti divini.

Per contrario Kapila e Canada non riconobbero filosoficamente che un solo elemento primitivo della ragione, cioè le sensazioni su le quali opera l' induzione. Per tal riguardo vi era contraddizione, per mancanza di armonia, tra la loro psicologia e i loro sistemi sull' universalità delle cose. Imperciocchè in questi scorgonsi riprodursi le idee di eternità, d' infinito, idee che nissuna operazione dello spirito saprebbe ricavare dalle sensazioni, avvegnachè niuna sensazione può contenerne il germe.

Se i sostenitori dell' yoga-sastra o del sankhya di Patandjali hanno trattato di proposito la quistione dell' origine delle conoscenze, hanno dovuto ammettere due elementi primitivi della ragione: le sensazioni, mercè delle quali la sostanza materiale manifestasi all' uomo, e le nozioni di un ordine superiore che gli appalesano l' essenza divina. Patandjali sembra in fatti aver combinati i principii sensualisti di Kapila con l' illuminismo della scuola vedantista, illuminismo che con ispezialità spicca nella sua teoria sulla considerazione trascendentale che assorbisce l' anima con Dio.

V. Molto rileverebbe conoscere in qual ordine di successione la filosofia indiana abbia generati i suoi sistemi. Attendendo che dalle ricerche storiche sia deciferata questa quistione, se egli è pur possibile, ci siamo rimasti in tal riguardo alle congetture. È verisimile che l'antico Mimansa, il sistema più strettamente unito a' Vedami, abbia dovuto essere il primogenito di quest' antica filosofia. Noi dopo questo collocheremmo il Vedanta, perciocchè il suo panteismo spiritualista, comechè sembrasseci essere stato un' alterazione della dottrina de' Vedami, nondimeno gli si avvicina più che ogni altro sistema. Sarebbe possibile che questo grande idealismo, provocando, siccome ogni eccesso filosofico, una reazione in un verso affatto contrario, avesse fatto quindi nascere la scuola materialista rappresentata da Canada; e che il sankhya con la sua dottrina de' due principii si fosse offerto in seguito, se

non come un riconciliatore, almeno come un moderatore della ragione umana che si agitava tra questi due estremi. Tuttavia si può anche congetturare che la filosofia non si sia dipartita che gradatamente dalla dottrina primitiva, e che non sia precipitata dallo spiritualismo panteista nel materialismo, senza passare per una dottrina intermedia; che dopo aver tutto spiritualizzato nell' unità assoluta, abbia inventato il dualismo, il quale conservando ancora il principio spirituale, lo combinava con il materiale per isfuggire que' dubbi che il panteismo non sa sciogliere ; e che finalmente rimontando esclusivamente al secondo principio riconosciuto dal dualismo, abbia cercato nella materia le soluzioni che gli altri sistemi non aveangli somministrate. Ad ogni modo, siccome la necessità della logica e particolarmente della dialettica non comincia a sentirsi che dietro una lotta di dottrine, noi non attribuiremmo al sistema logico di Gotama un' origine antecedente a quella degli altri sistemi. Del rimanente, avventurando queste congetture sull' ordine di successione di cotesti sistemi, noi abbiam voluto parlar solamente dell' epoca in cui le idee che ne formano l' essenza, si son per la prima volta mostrate nello svolgimento della filosofia indiana; imperciocchè agevolmente intendesi che un sistema, sebbene sia nato innanzi ad un altro, abbia nondimeno potuto ricevere in epoche assai posteriori il suo compiuto sviluppo.



CINA

I.° — CONCEZIONI PRIMORDIALI

IDEE STORICHE—I libri canonici conosciuti sotto il nome di *King* sono i più antichi monumenti letterari della Cina. Uno fra essi, l'*Y-King* o il *Libro de' Cambiamenti*, una specie di enciclopedia primitiva, tratta una moltitudine di materie che possonsi ridurre a tre capi: la metafisica, la fisica e la morale.

Fohi, fondatore dell' impero della Cina, vien riputato l' autore dell' *Y-King* nella sua forma originaria. Dagli annali appare che, non ancora inventatasi la scrittura, egli compose questo libro con 24 tratti o picciole linee, delle quali 12 erano intiere e 12 separate o intramezzate da un picciolo intervallo. La riunione di tre linee formava un trigramma. Ma que-

st' opera venne poscia perfezionata da uno de' primi successori di Fohi; imperciocchè egli collocò su ciascuno degli otto trigrammi primitivi altrettanti trigrammi; il che produsse 64 esagrammi. Il re Ven-Vang, fondatore della dinastia de' Tcheou che viveva dodici secoli prima dell'èra cristiana, aggiunse agli esagrammi alcune brevissime note, quindi sviluppate da suo figliuolo Tcheou-Kong. Malgrado queste addizioni successive, l'*Y-King* sarebbe addivenuto assai meno intelligibile, se Confucio, quasi cinque secoli avanti il cristianesimo, non avesse dilucidati con i suoi *Comenti* la tavola di Fohi, le note di Ven-Vang, e le interpretazioni di Tcheou-Kong..

ESPOSIZIONE — Tutte le cose sono appoggiate in Tai-ki, *il gran colmo*, siccome i travicelli sul comignuolo di un tetto. Gli antichi filosofi cinesi dànno al gran colmo il nome di Tao; Tao viene identificato a Li, la ragion primitiva, dalla quale non differisce, che in quella guisa che differisce l' atto dalla potenza. Tai-ki ha generate due effigie o due nature, Yang e Yn, l' una perfetta, l' altra imperfetta. Queste costituiscono la materia sottile e la materia grossa, la celeste e la terrestre, la chiarezza e l' oscurità, il caldo ed il freddo, il secco e l' umido, il cielo e la terra.

Le due effigie Yang e Yn hanno prodotto quattro immagini che sembrano rappresentare i due stati di forza o fermezza, di variazione o debolezza, ne' quali ciascuno di questi due principii sussiste. Questi due stati opposti vanno espressi co' nomi di *gioventù* e di *vecchiezza*.

Yang ed Yn, o il cielo e la terra, o pure le due materie perfetta ed imperfetta, sono considerate come unite in ún matrimonio il quale, mediante le quattro effigie, produce l'universo. Le quattro immagini in realtà generano gli oggetti rappresentati, con il cielo e la terra, mediante gli otto trigrammi di Fohi che corrispondono a tutte le cose.

Oltre la doppia materia, l' *Y-King* parla altresì degli spiriti che talora appella *Kuei-Chin*, talora *Chin* semplicemente. Questi dalla ragione primitiva derivano nella doppia materia. La lor forza di azione proviene da'numeri. Qui sorge una teoria misteriosa assai difficile ad intendersi. Perocchè vi si scontra la divisione de' numeri in celesti e terrestri, perfetti ed imperfetti. De' primi dieci, i cinque numeri dispari sono celesti, gli

altri pari sono terrestri. La generazione degli elementi è rappresentata da combinazioni numeriche.

L'uomo ha due anime: la facoltà di sentire siede nell'anima grossa; l'altr'anima, addimandata *Hang-Hoen*, possiede la facoltà di conoscere. Nella morte la prima, uscita dalla terra, vi rientra; l'altra risale al cielo dond'era discesa, ed addiviene *Chin.*

La morale dell'*Y-King* è fondata su questo principio, che l'uomo debba imitare Tao, la ragion celeste, che risplendente e sublime si abbassa sino alla terra. L'uomo, umiliandosi parimenti, meriterà di essere innalzato dal Tao.

Tale è nelle sue principali basi la filosofia dell'*Y-King*, libro di moltissimo momento non pure per il fondo delle idee, ma sì per la forma, imperciocchè gli otto trigrammi di Fohi ed i 64 esagrammi che si ricavan moltiplicando quelli per sè stessi, dinotano, con la loro situazione, combinazione e qualità, i cangiamenti che hanno luogo nel mondo fisico e morale.

OSSERVAZIONI — 1.° Nel cominciamento della filosofia cinese noi scontriamo sotto una immagine propria di lei una concezione che appare sempre in cima a tutte le teorie teologiche. Quel che lo spirito umano ha sempre concepito di primitivo e di radicale in Dio, è una qualche cosa incomprensibile la quale non si può intendere, se non come l'appoggio o sia la base suprema di quel che è, o, per parlare il linguaggio de'Cinesi, il *gran colmo* su cui tutti gli esseri fermano la loro esistenza. Questa immagine, in alcuni riguardi, è a meraviglia esprimente. La parola di *sostanza*, di *appoggio*, di *base*, per propria natura significa quel che è di sotto; ma Dio è al di sopra di tutte cose. Convien dunque nello stesso tempo far conoscere l'uno e l'altro rapporto. E questo appunto esprime esattamente la parola di *gran colmo* che rappresenta Dio come un appoggio sublime.

2.° Ma il gran colmo inaccessibile e impenetrabile all'umano intendimento non è già un principio informe e cieco: egli è Li e Tao, la ragione, la legge, e come tale si rivela alla nostra intelligenza.

3.° Nell'*Y-King* l'idea dell'universo ne comprende ancora un'altra a quasi tutte le filosofie comune. La creazione che parte dal gran colmo, racchiude due principii subordinati, l'uno attivo, l'altro passivo. I *Chin*, i genii che sono le potenze

della natura, costituiscono eminentemente il principio attivo; la materia, in paraggio di loro, è il principio passivo che essi scuotono e dirigono. Ma per la distinzione delle due materie, l'Yang, siccome perfetta, è considerata come attiva in relazione all'Yn o alla materia imperfetta.

I due gran principii della natura vengono altresì a comporre l'uomo che è però il picciol mondo, il microcosmo.

4.° Che che ne sia della teoria dell'*Y-King* intorno a' numeri, non può farsi a meno di non osservare con premura, in uno de' primi Saggi dell'antica filosofia, il germe di questa idea che, cioè, le operazioni della natura corrispondano in alcuni rincontri a certe leggi matematiche. Noi ritroveremo quest'idea in tutte l'epoche della filosofia. Ella assai spesse volte è stata sterile, assai volte falsata e profanata dall'essersi confusa con inventate follie e con applicazioni stravaganti. Ma dovea finalmente giugnere quel momento in cui ricevesse una grande e legittima applicazione, donde dipendeva il progresso delle conoscenze fisiche. Le scienze che riguardano il mondo inorganico, intendono a tre cose: convien che dapprima stabiliscano i fatti, poscia considerino i loro rapporti costanti di simultaneità o di successione, donde deduconsi le loro leggi, finalmente che riducano queste leggi ad alcune formole matematiche, siccome ne' fenomeni astronomici ha praticato Kepler e Newton. Ma per qual mai ammirevole instinto l'autore dell'*Y-King* avea come un confuso presagimento di una verità, che avrebbe dopo più di trenta secoli formata la teoria fisica del mondo?

II.° — SVILUPPO FILOSOFICO

Benchè la Cina, almeno quale la conosciamo, non sia stato il teatro di un gran sviluppo filosofico che possa paragonarsi alla filosofia indiana, ella però ha dato origine verso il sesto secolo innanzi all'èra cristiana a due illustri scuole.

L'*Y-King* conteneva primieramente una dottrina metafisica e cosmologica, ed in secondo luogo una dottrina morale che è la materia di due altri *King*, cioè del *Chou-King* ove è mischiata alla storia, e del *Chi-King* dove è presentata sotto la forma di una poesia didascalica. La filosofia cinese si è divisa in due scuole corrispondenti a queste due principali parti

della scienza primitiva. La scuola di Lao-Tseu fu metafisica, e quella di Confucio diè opera agli studi morali.

LAO-TSEU

IDEE STORICHE — Lao-Tseu ebbe i natali nella Cina, nella provincia di Hou-Koang sul principio del VI secolo innanzi l'êra cristiana. Narrasi nelle leggende che sia nato con capelli bianchi, simbolo dell'anticipata saggezza; donde trasse origine il nome di Lao-Tseu, che vuol dire *vecchio infante*. Si possono conoscere dalla Memoria che Abele Remusat ha scritta intorno a tal filosofo, quelle poche circostanze che abbiamo della sua vita. Sembra ch'abbia impreso un lungo viaggio alla volta dell'Occidente; ma non s'ha però veruna notizia nè del giorno nè del luogo ove sia morto. Dicesi che vedendo l'impero in soqquadro per gravi disordini e vacillante su i suoi cardini, ritirossi in una provincia lontana per vivervi in solitudine. Il mandarino di quel luogo lo accolse con bontà, pregandolo che volesse comporre un libro che chiaramente esponesse i principii di sua dottrina. Lao-Tseu compose il *Tao-te-King*, o il *Libro della Ragione e della Virtù*. Il quale com'ebbe compiuto, cercò un'altra solitudine e disparve.

La sua conferenza con Confucio è un fatto interessante nella storia della filosofia. Ella è così raccontata nella *Vita di Confucio* che il p. Amyot ha composta secondo le leggende cinesi: « Lao-Tsee mirando Koung-Tsee (Confucio) gli disse: *Ho udito parlare di voi e vi ho per uomo di gran merito. Dicesi che non parliate d'altro che degli antichi e che solo professiate le massime da loro insegnate. Perchè tanto tribolarvi a far rivivere uomini, di cui non rimane neppure un vestigio sulla terra? Il saggio non debbe occuparsi che del tempo in che vive e riguardar solamente le circostanze presenti. Se il tempo e le circostanze gli sono a seconda, debbe giovarsene; ma se in vece niente il favoriscono, conviene che si ritiri e viva tranquillo, senza punto premurarsi delle altrui cose. Siccome chi ha un tesoro, il nasconde a tutti gli uomini, serbandolo solo a servirsene a sua posta; così voi praticherete ugualmente, se siete saggio. Sembra, giudicando dalla vostra condotta, che vi sia un po' di ostentazione nel vostro procedere, e che siate inchinato all'orgoglio. Correggetevi di questo difetto, ritraete il vostro cuore*

da ogni affetto al piacere, e questo saravvi assai più vantaggioso del vostro esaminare gli ammaestramenti degli antichi. Se vi punge il desio di conoscere in che consista la mia dottrina, già la vi ho delineata in breve, giovatevene, nulla più mi rimane a dirvi. Koung-Tsee non restò offeso della dura maniera in cui gli avea parlato il vecchio: e separandosi da lui, si contentò di dire a' discepoli: *Ho veduto Lao-Tsee, e ora che l'ho veduto, lo conosco così poco, come conosco il dragone. Gli uccelli fendono l'aria con le ali, i pesci nuotano nelle acque, i quadrupedi camminando premono con lor piedi la terra; io conosco come tutto ciò intervenga. In quanto al dragone, ignoro come possa discendere dalle nubi e rimontarvi poichè ne sia calato. Io so ancora come convenga fare per adescare l'uccello al comino, il pesce alla rete, e ferire i quadrupedi col dardo; ma cerco in vano come bisogna praticare per prendere il dragone; lo stesso avviene similmente di Lao-Tsee* (1) ».

Se la narrazione del detto intrattenimento è stata ricavata, il che noi ignoriamo, da scritti pubblicati da' seguaci di Confucio, può aversi per sospetta, a cagione dell'odio che i letterati nutrono per la setta di Tao-sse. Ma vi si vede almeno, secondo le stesse parole attribuite a Confucio, che Lao-Tseu ricusò di fargli conta la sua dottrina filosofica, onde si dee inferire che questa dovesse essere in parecchi punti differente dalla dottrina di lui. Confucio occupandosi di morale, predicava le sue massime a tutti: Lao-Tseu innalzandosi a speculazioni metafisiche, giudicava bene di non manifestarle al volgo, perocchè esse ne sorpassavano l'intendimento. Egli ebbe verisimilmente, siccome molti filosofi dell'Occidente, due dottrine, l'una pubblica e l'altra secreta.

La setta de' Tao-sse nella Cina riverisce Lao-Tseu ed il considera come una emanazione divina. Ma quale fu mai l'origine di questa setta? La scuola filosofica di Lao-Tseu s'è poscia trasformata in un'associazione religiosa? o pure una setta che professava un culto contrario a quello de' letterati cinesi, ha preso il nome di Lao-Tseu per contrapporlo a quello di Confucio? o finalmente Lao-Tseu stesso ha fondato o riformato un culto? Ad ogni modo a noi sembra i Tao-sse essere ca-

(1) *Memorie riguardanti i Cinesi*, tom. XII.

duti, ad un'epoca non ancora da noi ben conosciuta, in una vera degradazione intellettuale, principalmente se si paragonano le loro idee con le dottrine conosciute di Lao-Tseu.

ESPOSIZIONE — Non essendosi ancora ben chiarite le quistioni intorno alla dottrina di Lao-Tseu (1), ci basterà di riprodurre qui il paragone istituito da Abele Remusat tra questa dottrina e quella di parecchi filosofi greci. Interporremo in questo compendio analitico i passaggi cinesi ne'quali si osserva questa simiglianza.

1.° « Lao-Tseu ammette per primo principio di tutte le cose, come i platonici e gli stoici, la ragione, essere sublime, indefinibile che non riconosce altro tipo fuori di sè. Siccome Platone, egli dà a questo essere un nome che significa la ragione e la parola. « La ragione (primordiale) può essere sottomessa alla ragione (o espressa da parole), ma questa è una ragione sovrannaturale. Le si può dare un nome, ma questo nome è ineffabile. Senza nome, costituisce il principio del cielo e della terra; con un nome, è la madre dell'universo. Bisogna essere scevero di qualunque passione per contemplare la sua eccellenza; con le passioni non se ne considera che il suo stato meno perfetto. Queste due maniere servono a designare una sola sorgente che può chiamarsi *profondità impenetrabile;* questa profondità contiene tutti i più eccellenti esseri. — Innanzi al caos che ha preceduto il cominciamento del cielo e della terra, esisteva un solo essere immenso e taciturno, immutabile e sempre operante senza punto alterarsi. Questo può riguardarsi come la madre dell'universo. Io ne ignoro il nome, ma lo dinoto con la parola di *ragione* ».

« Non diversamente da Pitagora, egli fa dipendere gli esseri dalla monade.

2.° « La ragione ha prodotto uno, uno ha prodotto due, tre ha prodotto tutte le cose. « L'uno, dice Hoai-Nan-Tseu, è l'origine di tutte le cose, la ragione che non ha nulla uguale ». Secondo Wei-Kiao « l' *uno* è la sostanza della ragione, la purezza della virtù celeste, l'origine de'corpi, il principio de'numeri ».

3.° « Come Platone, egli vede nel mondo e nell'uomo una

(1) Sinora (*1841*) non è comparso che un 1.° fascicolo di *Tao-te-King*, pubblicato dal Pauthier, con la traduzione latina, Didot 1838.

copia dell' archetipo divino. « Obbligato a dare un nome a lui (al principio delle cose) io l' addimando grandezza, progressione, allontanamento, opposizione (questi due nomi sembrano significare che la ragione abbia un' essenza contraria alla natura, *imperfetta e finita*, degli esseri). Vi sono nel mondo quattro grandezze, quella della ragione, quella del cielo, quella della terra, e la grandezza del re, che forma altresì una di queste quattro. L' uomo ha il suo tipo ed il modello nella terra, la terra nel cielo, il cielo nella ragione, la ragione in sè stessa ».

4.° « Come Pitagora ed il più de' greci filosofi, e' crede che le anime siano emanazioni dell' etere, che vanno a riunirvisi nella morte; e, siccome Platone, egli nega a' malvagi il potersi unire all' anima universale. Siccome Sallustio, egli immagina tra' due principii, cioè l' intelligenza e la materia, un ligame di armonia ch' è il vapore unisono, il soffio di vita, l' anima universale ».

« Tutte le cose riseggono nella materia e sono inviluppate dall' etere. Tosto che un vapore, un soffio di vita, le unisce, mantiene tra loro l' armonia. Gli esseri crescono con la perdita dell' anima universale, e questa alla sua volta cresce con la perdita di quelli; io qui non intendo che insegnare quel che da altrui ho apparato. Ma gli uomini violenti non mai goderanno di una cotal morte (non si ricongiungeranno all' anima universale): io sono in tal riguardo il padre della dottrina».

Per ben intendere la dottrina di parecchi filosofi greci a' quali risguardano le riflessioni d'Abele Remusat,e forse eziandio quella di Lao-Tseu, egli non vuolsi perdere di vista la distinzione delle due anime; l'una grossa e sensitiva, l'altra pura ed intelligente, siccome innanzi l' abbiam considerata nell' *Y-King*. Egli è verisimile che Lao-Tseu riguardi il soffio della vita come il principio dell' anima destinata a riunirvisi.

5.° « Egli oppone, come i platonici, lo stato primitivo dell' intelligenza divina, prima della nascita del mondo, allo stato attuale dopo lo scioglimento del caos,e poichè ella ha pensato e creato l' universo». Questo è chiaro dal passo citato al n.1.°

6.° « Ed ancora, secondo gli stessi platonici, egli compone una triade mistica e suprema, sia de' tre tempi di Dio, sia de' suoi principali attributi, e dinota questa triade ineffabile con un nome ricavato da' Libri santi e che solo nella lin-

gua degli Ebrei riconosce la radice ». Confrontate il testo citato al n. 2.° col passo seguente: « Quegli che voi guardate e non vedete, si nomina *I;* quegli che ascoltate e non sentite, dicesi *Hi;* quegli che la vostra mano cerca e non puo palpare, si addimanda *Wei*. Questi tre esseri sono incomprensibili, e tra lor confusi ne formano un solo. Quegli che è al di sopra, non è più brillante, ned è più oscuro quegli che è al disotto. È questa una catena senza interruzione, che non può nominarsi e che rientra nel non essere. Questo è quel che dicesi forma senza forma, immagine senza immagine, essere indefinibile. Andando innanzi a lui non se ne scorge alcun principio, e tenendogli dietro non si scorge nulla di là da lui. Colui che arriva ad intendere l'antico stato della ragione (cioè il niente degli esseri prima della creazione) per calcolare quel ch' ora esiste o l' universo, costui può dirsi che tenga la catena della ragione ».

CONFUCIO

IDEE STORICHE — Confucio, il cui nome cinese è Koung-Tseu (o Koung-Fou-Tseu), nacque nel principato di Lou l'anno 551 innanzi la nostra êra. Privato della madre nell' età di 24 anni, ne menò altri tre nel lutto e nel ritiro, nel qual tempo si manifestò la sua vocazione filosofica. Allora la Cina presentava gl' indizi di una triplice decadenza, religiosa, morale e politica. Per apporre rimedio a sì grandi mali egli tolse a ristabilire le antiche massime, a fondar una scuola per propagarle, e ad applicarle a tutt' uomo nelle funzioni pubbliche che avrebbe dovuto esercitare. In questi tre generi di fatiche e' consumò tutta la sua vita. Onorò le dignità onde venne investito, giovandosene per la riforma degli abusi, e meglio onorò sè stesso per quella fermezza tranquilla con cui comportò le sventure e le persecuzioni. Ebbe in sua vita più di 3,000 discepoli, dispersi in tutto l'impero cinese di cui aveva scorse le principali province per predicarvi la sua dottrina. Alcuni suoi discepoli che dimoravano sempre con lui, lo seguirono da per tutto sino alla sua morte. Ma la fondazione di questa scuola non che le fatiche del suo magistrato non erano che un mezzo di pervenire al compimento di quel gran disegno al quale mirava, e ch' era come l'anima di tutte le sue parole ed operazioni. Egli intendeva a far rivi-

vere l' antica dottrina, onde spese molti anni ad ordinare i *King*, venerandi monumenti che la contenevano, e ne compì la ristaurazione nella sua vecchiezza. Gli storici cinesi ci dànno un racconto commovente dell' atto religioso che coronò le sue fatiche. « Nel compiere la sua carriera letteraria, credette suo dovere ringraziare il cielo di avergli concessa ben lunga vita e forza da poter finire l' impreso lavoro. Egli assembrò i discepoli a lui più devoti e da' quali meglio s' imprometteva la pubblicazione della sua dottrina dopo la morte; ed avendoli menati a pie' di un di que' vetusti poggi, vicino al quale era stato costrutto un *ting* o sia tenda, per perpetuarne la ricordanza, ingiunse loro di erigervi un altare. Il quale innalzato, vi depose i sei *King*; poscia genuflettendo con la faccia volta al settentrione, adorò il cielo, e con i sentimenti della più sincera riconoscenza ringraziollo dell'insigne favore che gli aveva conceduto, prolungandogli i giorni per tanto tempo, quanto ne richiedeva il compire quell'intendimento per cui solo desiderava di vivere. Egli si era disposto a questa pia cerimonia con la purificazione e col digiuno, e la conchiuse offerendo tutto quant' era il frutto del suo lavoro (1) ».

Egli compose benanco più opere sulla morale che sono state comentate o sviluppate da' suoi discepoli, di cui il più illustre è Meng-Tseu (2). Confucio morì nel 73° anno, al 479. Poco prima della morte egli diceva ad un suo discepolo: « I re di oggidì son tutti degenerati dalla virtù de'loro maggiori; niuno di essi ha prestato ascolto alla dottrina che loro ho annunziata, ed ecco quello che veramente mi accora ». Egli non sarebbe certamente disceso nella tomba oppresso da sì grave tristezza, se avesse potuto antivedere quale efficacia la sua dottrina avrebbe esercitata. Onori divini furon resi alla sua memoria, e la Cina il riverisce come il saggio per eccellenza.

ESPOSIZIONE. — La parte essenziale de' precetti morali di Confucio va compresa nel passo che riferiamo: « Io nulla v' insegno, soleva spesso ripetere a' suoi contemporanei, che non avreste di voi stessi apparato, se aveste legittimamente usato delle facoltà del vostro spirito. Nulla che tanto sia naturale

(1) *Memorie* ecc., tom. XII.— (2) Le *Opere politiche, morali e filosofiche* di Confucio e di Mencio sono state voltate in francese dal Pauthier, Parigi 1834.

e tanto semplice, quanto i principii di questa morale di cui mi adopero ad inculcarvi le massime salutari. Tutto quel che vi dico, è stato praticato prima di noi dagli antichi savii; la quale pratica negli andati tempi generalmente adottata non vuol altro che l'osservazione delle tre leggi fondamentali circa la relazione tra i sovrani ed i sudditi, i padri ed i figliuoli, lo sposo e la consorte, e l'adempimento esatto delle cinque principali virtù, di cui basta il solo nome a mostrarne l'eccellenza e la necessità di esercitarle. Queste sono l'umanità, cioè quell' universale carità verso tutti gli altri della nostra specie, senza veruna distinzione; la giustizia che dà a ciascuno secondo il suo diritto, senza che favoreggi l'uno invece dell' altro; la conformità alle cerimonie ed agli usi stabiliti, affinchè quelli che vivono insieme abbiano una sola maniera di vita e godano degli stessi vantaggi, siccome partecipano de' medesimi incomodi; la dirittura, cioè quella rettitudine di spirito e di cuore che ci spigne a ricercare in tutto il vero ed a desiderarlo, senza voler ingannare nè noi stessi nè gli altri; finalmente la sincerità o la buona fede, ch'è quella franchezza e quella ingenuità d'animo, temperate di confidenza, che nella condotta e nel parlare escludono ogni finzione, ogni simulamento. Ecco quello per cui son venuti onorandi i nostri primi institutori nella vita, e dopo morte han lasciato un nome immortale. Togliamo costoro a modelli, e ad imitarli volgiamo ogni nostra sollecitudine (1) ».

Il carattere proprio della dottrina di Confucio è che tutt' i doveri dell'uomo sono presentati come svariate forme de' doveri domestici; imperciocchè la legge della famiglia è la legge universale. Siffatta è l'idea madre di questa filosofia che tutte virtù riduce ad una sola, cioè alla pietà filiale. « Confucio sedendo con Thseng-Tseu, interrogollo: Sapete qual fu l'eminente virtù e la dottrina essenziale che insegnavano i nostri antichi re a tutto l'Impero per mantener salda la concordia fra' sudditi, e bandir lungi ogni scontento tra' superiori e gl' inferiori? Donde (rispose Thseng-Tseu, rizzandosi per rispetto) il conoscerei io, io sì poco addottrinato? — La pietà filiale, ripigliò Confucio, è la radice di tutte le virtù e la prima sorgente dell' istruzione (2) ».

(1) *Memorie* ecc., tom. XII.—(2) *Idem*, tom. IV.

Tutt' i mali hanno la loro origine da quella pugna ch' è tra'superiori ed i sudditi; da questa deriva tutto ciò che turba l' armonia. Quindi quella virtù che la toglie di mezzo, è la virtù radicale; il qual pregio per appunto si addice alla pietà filiale. Ma, per concepirsi tutta la costei efficacia, è mestieri che si comprenda sin dove essa si estende. « Ella si divide in tre immense sfere: la prima contiene quella delle cure e de' rispetti da rendersi a' genitori; la seconda quel che riguarda al servire il principe e la patria; l'ultima e la più nobile è dell'acquisto delle virtù e di quel che opera la nostra perfezione».

La famiglia, lo stato, l' universo son fatti sullo stesso tipo. Giacchè il padre, il principe, Dio, sono i capi di questa triplice famiglia. L'autorità del padre è quella di Dio; all'autorità del padre si assomiglia quella del principe. Sono al padre i figliuoli quel che i sudditi al principe, e quel che tutti gli uomini sono a Dio.

Prima sfera della pietà filiale, il rispetto e la cura de' genitori.—Questo dovere strigne ognuno, dall' imperante all' ultimo de' suoi sudditi; essendo che non comincia nè finisce con alcuno. « I più saggi imperatori dell' antichità servivano i loro padri con una vera pietà filiale; e perciò servivano il *Tien* con tanta intelligenza. Essi servivano le loro madri con una vera pietà filiale; il perchè con tanta religione servivano il *Li*. Erano pieni di condiscendenza per i vecchi e per i giovani; quindi sì felicemente governavano i superiori ed i sudditi. Il *Tien* ed il *Li*, essendo serviti con intelligenza e con religione, eran cagione che lo spirito intelligente si manifestasse ».

Questo dovere generale varia nell' applicazione secondo le diverse condizioni sociali. I grandi o i letterati debbono esprimere la loro pietà filiale con atti tutti loro propri, siccome quella dell'imperatore manifestasi con particolare maniera; e finalmente negli ultimi ordini della società questa virtù consiste sommariamente per le moltitudini nel trafficare sulle ricolte delle stagioni, a ricavar vantaggio dalle terre, e ad usare una savia economia per sostentare il padre e la madre.

Seconda sfera della pietà filiale, il servigio del principe e della patria.—« Dalle relazioni di padre e di figlio si ha la prima idea di principe e di suddito. . . Il principe è il padre e la madre de' popoli . . . Amate vostro padre di quell' amore che nutrite per vostra madre, e con quel rispetto con

cui venerate il vostro principe. Servirete il principe con pietà filiale, ed addiverrete un suddito fedele; avrete in onoranza quelli che sonvi maggiori, e sarete un ubbidiente cittadino... Chi è rubelle al sovrano non patisce persona innanzi a sè; questi falla solo perchè manca nel cuore di quella filial pietà che inchina ad obbedire ».

Terza sfera della pietà filiale, l'acquisto delle virtù e di quello che forma la nostra perfezione? — Comunque grande sia il rispetto del figliuolo pel suo genitore, e del suddito pel suo principe, non debbe però degenerare in una cieca sottomissione ad ogni lor cenno. « Ardisco dimandare, diceva Thseng-Tseu, se un figlio obbedendo a' voleri del padre adempie con ciò tutt' i doveri della pietà filiale? — Di che mai m' interrogate? a lui Confucio. L'imperatore aveva per censori anticamente sette saggi, e sebbene desse in gravi eccessi, pure non li spingeva mai tanto in là da perdere l'impero. Un principe aveva cinque sapienti per riprenderlo, e benchè commettesse gravissimi falli, non commisene mai tanti da perdere i suoi Stati. Un grande dell'impero aveva tre saggi per correggerlo, e benchè fosse di grandi scelleraggini reo, non mai arrivava fino a perdere la sua casa. Un letterato avea un amico che lo riprendesse, e non giungeva giammai a tale che disonorasse il suo nome. Un padre aveva un figlio per riprenderlo, ed egli non deviava mai sì che cadesse nel disordine. Da che una cosa è stimata malvagia, un figlio non può lasciare di riprenderne suo padre più che un suddito il suo sovrano; or, essendo che il figlio debbe riprendere il padre laddove questi commette il male, come adempirebbe i doveri della pietà filiale, limitandosi ad ubbidire a' voleri del padre? »

Per il che esiste una legge superiore alla volontà del padre e del principe. Per fermo siccome gli ordini del padre son subordinati a' giusti comandi dell'imperatore, così la volontà dell' uno e dell' altro è subordinata ad una regola immutabile ed eterna la cui osservanza è l'atto più alto, e l'adempimento supremo della pietà filiale. Questa è la legge del *Tien* o del cielo, la legge divina. Il servire il *Tien* è la sorgente dello spirito intelligente o della vera saggezza, e convien sollevarsi insino ad esso per trovare l' origine de' doveri; « imperciocchè i rapporti immutabili del padre e del figlio derivano dalla stess' essenza del *Tien* ». Tali sono le tre sfere della pietà filiale.

I doveri di sposo e di sposa, di fratello e di sorella, si riferiscono alla paternità domestica o pur ne dimanan, come i doveri d' un cittadino verso dell'altro provengono dalla paternità politica, personificata nel principe, imagine del *Tien*, la cui legge è il fondamento de' rapporti ch'uniscon tutti gli uomini.

Thseng-Tseu maravigliato della dottrina del maestro, esclamava: « O immensità della pietà filiale, oh ! quanto sei ammirevole ! Quel ch' è la regolarità degli astri pel firmamento, la fertilità dei campi per la terra, è costantemente per i popoli la pietà filiale. Il cielo e la terra non si mutano giammai; oh ! se i popoli l' imitassero, durerebbe continua l' armonia del mondo, siccome sono immanchevoli la luce del cielo ed i prodotti della terra. E però la dottrina della pietà filiale non abbisogna di riprendere per correggere, nè la politica di lei debbe minacciare per governare ».

Il più delle precedenti citazioni sono state ricavate dalla parafrasi del p. Cibot sul *Hiao-King* o *Libro della pietà filiale*, la quale opera si considera nella Cina come rappresentante la dottrina di Confucio, e di cui l' autore sembra essere stato un suo discepolo, lo stesso Thseng-Tseu che vi figura come semplice interlocutore.

OSSERVAZIONI — Se la dottrina di Confucio in più rapporti si mostrava bella e pura, conteneva nulladimeno un profondissimo vizio ch' ha esercitato un' efficacia fatale su' destini di quel vasto impero in cui egli dettò leggi. Imperciocchè radicalmente confondeva la società politica, o la città con la famiglia, ove tutte le proprietà son quelle del padre, siccome tutt' i voleri non possono essere che il suo volere. Questa confusione che è come la base delle istituzioni della Cina ed il cardine della dottrina di Confucio, escludeva dalla società degli uomini ogni elemento di libertà individuale per farvi esclusivamente prevalere quello dell'obbedienza. Di qui quell' immobilità della nazione cinese che ha goduto una gran forza di fermezza senza attività progressiva, siccome le genti elleniche hanno spiegata una grande attività senza possedere principio di fermezza o di lunga vita. Il cristianesimo ha posti nel seno de' popoli da lui rischiarati questi due elementi, le cui diverse combinazioni formano le principali fasi delle società moderne in quella guisa che la loro armonia costituisce la perfezione cui sono indiritte.

PRINCIPALI DISCEPOLI DI CONFUCIO—Thseng-Tseu nato nel 505. Questi notò in iscritto le risposte di Confucio il quale aveva in gran conto la scienza e la virtù di lui. Oltre il *Hiao-King* di cui si è parlato poc' anzi, egli compose il *Tai-Hio*, o il *Libro della grande scienza*, che tratta de' diversi doveri dell' uomo. S' ignora il tempo in che morì.

Tseu-Sse, nipote di Confucio. Dopo la morte dell' avo di cui aveva seguìti gl'insegnamenti sino all'età di 37 anni, continuò ad istruirsi sotto la direzione di Thseng-Tseu. È verisimile lui essere l' autore del *Tchoung-Young*, o l' *Invariabile mezzo* che s' attribuisce a Confucio. In quest' opera le considerazioni morali sono intramischiate a riflessioni metafisiche. Tseu-Sse morì verso l' anno 353.

Meng-Tseu, nato verso il cominciare del IV secolo, ebbe Tseu-Sse a maestro. Questi, appresso Confucio, è il più celebre filosofo cinese. Il libro diviso in sette capi che porta il suo nome, sviluppa la dottrina di Confucio con forme di linguaggio meno severe e più vive delle adottate dal grave patriarca della filosofia cinese. Abele Remusat ha notato che il metodo di discussione di Meng-Tseu s' assomiglia al socratico. Benchè abbia insistito, sull' esempio del suo maestro, circa il dovere dell' obbedienza politica, egli nello stesso tempo ha opposto alla volontà capricciosa o tirannica del potere vivissime proteste in favore della legge di giustizia. Trapassò verso l' anno 314. Il libro di Meng-Tseu è stato vòlto in latino da Stanislao Julien (Parigi 1824-30).

FILOSOFI CINESI DE' TEMPI MODERNI—Il XIII secolo dell' êra cristiana ha veduto stabilirsi nella patria di Confucio una scuola, che ha deviato dal cammino che questi le aveva segnato. Ella ha messo su un genere di panteismo materialista che non dà alla morale alcuna base religiosa, e che ha prodotto una cattiva fisica fondata su di astrazioni per le quali non spiega nulla, pretendendo di spiegar tutto.

PERSIA

CONCEZIONI PRIMORDIALI

IDEE STORICHE—I più antichi monumenti delle dottrine della Persia van compresi nella collezione conosciuta col no-

me di *Zend-Avesta*. Nella seconda metà del XVIII secolo Anquetil-Duperron si portò nell' Oriente per raccorli, e giunse dopo lunghi anni durati in travagli e pericoli ad arricchire di questo prezioso dono la scienza europea. La traduzione che ne ha data, è accompagnata da un discorso e da annotazioni che attestano la profonda erudizione di questo dotto orientalista. Il Burnouf, figliuolo, prepara una novella traduzione del *Zend-Avesta* con alcuni rischiarimenti (1).

Questi scritti, attribuiti a Zoroastro, appartengono ad un' epoca assai rimota non per anco determinata con precisione e con certezza. È probabile che quando essi furon composti, o almeno allorchè venne promulgata la dottrina che contengono, la tradizione delle verità che formavano la religione primitiva, era stata corrotta nella Persia da una bassa astrolatria. La dottrina di Zoroastro sembra aver mirato a riformare il culto ed a purificarlo, rivolgendolo allo spiritualismo, cioè presentando il mondo sensibile come l' inviluppo ed il simbolo dello spirituale.

Lo *Zend-Avesta* contiene due sorte di monumenti.

Il *Vendidad*, l' *Izeschnè*, il *Vispered*, scritti nella favella *zend*, sono precipuamente liturgici. Ma tra molte preghiere e prescrizioni cerimoniali contengono alcune idee dottrinali. Queste idee sparse non hanno la forma di un sistema, nè quella di un componimento didascalico. Nondimeno, accozzandole ed insieme combinandole , si può sino ad un certo grado ricostruire il loro insieme.

Il *Boundehesch*, o *Quel ch' è creato da principio*, scritto in *pehlvi*, racchiude , siccome l' indica il nome, una cosmogonia che spande una grandissima luce su parecchie parti della dottrina de' monumenti *zend*. Da questa cosmogonia partono, come altrettante diramazioni, diverse serie d'idee relative sia alla società degli uomini con Dio o alla religione, sia alla società degli uomini tra di loro. Le idee che contiene su l' astronomia, la prima delle antiche scienze, e sull' agricoltura, la prima tra le arti, ritraggono, con questo doppio rapporto celeste e terreno, dello stato intellettuale della patria misteriosa de' magi, collegio sacerdotale ch' è stato per la Media e per la Persia quel che i Bramini per l' India.

(1) Per quel che ne conosciamo, non si è ancora pubblicata che una parte del *Vendidad-Sadè* ed un comentario su l' *Yaçna*.

ESPOSIZIONE — 1.° Nel principio esisteva il *Tempo senza limiti*, Zervane-Akerene. Col qual nome il *Zend-Avesta* riconosce l'unità primiera, la sorgente degli esseri. Nel che già si scorge una differenza tra le dottrine persiane ed indiane. Queste riguardano Dio sotto il suo carattere compiuto, cioè il carattere d'infinito. Quelle per definirlo, pongono mente ad un sol riguardo dell'infinito, o sia all'eternità o all'infinito in durata. Quest'astrazione per la quale han cominciamento le concezioni persiane, basterebbe di per sè sola a far congetturare ch'esse debbano presentare un insieme d'idee meno vasto di quello de' Vedami. Or così è per l'appunto.

2.° L'Eterno o il Tempo senza limiti produsse dapprima Ormuzd, l'essere puro e buono per eccellenza. Questi è la luce e la parola creatrice.

3.° Il Tempo senza limiti produsse altresì Arimane, il malvagio, il principio tenebroso. Questi è l'essere immerso nel delitto, l'autore della divisione e dell'anarchia, il capo di chi non riconosce alcun capo.

4.° Giusta antiche tradizioni persiane, raccolte da Sharistani, Ormuzd sarebbe il principio propriamente spirituale, ed Arimane il genio della materia ch'è come l'ombra degli spiriti.

5.° La creazione originariamente annessa a questi due principii opposti, include nel suo seno una divisione radicale, una lotta necessaria, ondechè l'idea di lotta diviene la formola generale dell'universo. La quale lotta è rappresentata nel mondo fisico con la successione del giorno alla notte, che si disputano l'impero del tempo, e vicendevolmente si escludono.

6.° Ormuzd produsse primieramente i *ferver*, i tipi viventi di tutte le cose, quindi gli *amschaspand* e gl' *ized*, re de' genii buoni che credono ed adorano. Arimane, per respingere le forze luminose di Ormuzd, produsse i *dew*, forze tenebrose, genii malvagi ed increduli, di cui uno degli uffizi è il dire *forse*.

7.° Per tal modo la creazione sovrumana è duplice; giacchè contiene due mondi opposti, e quest'opposizione s'introdusse altresì nella creazione inferiore, nel mondo umano o terrestre. Ormuzd avea prodotto il germe di questa creazione inferiore, germe che conteneva i principii della vita degli uomini, degli animali e delle piante. Questa creazione in germe vien espressa sotto la forma di un toro, simbolo della forza organica. Arimane, poscia che si levò contro il cielo, discese

novellamente sulla terra,e ferì mortalmente il toro misterioso, ma la morte feconda di esso produsse la vita. Dalla sua spalla sinistra uscì la sua anima,principio vitale e conservatore di tutti gli animali, e dalla diritta uscì il primo uomo. Il suo sangue produsse gli animali puri, e le piante pure nacquero dal suo corpo. Per sostenere la pugna in questa regione della creazione, Arimane formò tostamente gli animali ed i vegetabili impuri.

Qui può osservarsi ch' il mito del toro primitivo implica una grand' idea filosofica, cioè l' unità del principio vitale in tutti gli esseri organici.

8.° Al mondo de' genii prodotto da Ormuzd, Arimane aveva opposto quello de' genii malvagi, ed alla creazione animale e vegetale allogata al di sotto dell' uomo una creazione dello stess' ordine, ma viziata e corrompitrice. Solo l' uomo, posto tra questi due estremi,era sfuggito a questa duplicità o a questa opposizione della creazione. Arimane non aveva potuto trovare il mezzo di creare un uomo malvagio: nobile concetto che tendeva ad innalzare la dignità morale di nostra natura. Egli non poteva far altro che ucciderlo, e difatti l' uomo primiero, Kaiomorts, che nello stesso tempo era uomo e donna, cadde a' suoi colpi. Dal sangue di lui nacquero in mezzo a più trasformazioni Meschia e Meschiane, antenati della razza umana, che subito sedotti da Arimane sacrificarono ai dew.

9.° D' allora una gran lotta di Ormuzd e d' Arimane continuò nel genere umano. Gli uomini passano sulla terra sotto la doppia influenza de' buoni genii e de' *dew*,che tende a santificare o macchiare le loro anime, e nel doppio contatto degli oggetti materiali puri ed impuri, che produce la purezza o le lordure del corpo. Di qua nasce la necessità di una doppia purificazione spirituale e corporale, la quale si effettua per mezzo delle preghiere e de' riti che Ormuzd ha insegnati a Zoroastro.

10.° Le anime degli uomini che seguono Arimane,s'uniranno con i dew nell' abisso delle tenebre ch' è luogo di supplizi: quelli che ascoltano Ormuzd, abiteranno con lui e con i buoni genii nella luce e nella felicità. Tuttavolta alla fine lo stesso Arimane sarà purificato, il male rimarrà vinto, e così disparirà l' opposizione della creazione.

OSSERVAZIONI — Le verità tradizionali sono talmente tramezzate nel *Zend-Avesta* da concezioni filosofiche, che non

abbiam potuto accennare i principali tratti di quest'antica filosofia, senza dar luogo in tale esposizione alle parti di questa dottrina che sono evidentemente frammenti di un'antecedente tradizione.

Le idee persiane riguardate filosoficamente formano un vivo contrasto con i concetti indiani. Nella filosofia de'Vedami l'unità della creazione è il pensiero predominante, ed in certi riguardi n'esclude ogni altro. Il pensiere costitutivo del *Zend-Avesta* è non pure la duplicità, ma l'opposizione della creazione in tutt'i gradi.

Quest' opposizione nondimeno non costituisce il dualismo, siccome s'è poscia sviluppato, il quale ammette due principii coeterni necessarii improdotti. Perciocchè il principio risplendente ed il tenebroso partono da un'unità primitiva, cioè dal Tempo senza limiti, e l'unità appare nell'origine della creazione, e si ancora nell'ultima consumazione, nel trionfo finale del bene.

Inoltre è da riflettere che l'unità della creazione, comechè rotta dall'opposizione primitiva di Ormuzd e d'Arimane, ricompare nondimeno e si prolunga in ciascuna delle due immense frazioni: da una parte la purezza morale e la corporale, dall'altra le immondezze dell'anima e quelle del corpo sono rispettivamente identificate, in questo senso che esse non sono se non due maniere, due facce del principio buono e malvagio che loro corrisponde: pensiere che tende a strettamente ligare le leggi di quel che potrebbe dirsi organismo dell'universo, alle leggi superiori del mondo intellettuale e morale.

Il carattere del dualismo di che è improntata la filosofia del *Zend-Avesta*, dipende dal sapere se Arimane sia nato per natura malvagio, o se sia tale divenuto per l'abuso di sua libertà. La seconda di queste supposizioni è più verisimile. Nulladimeno, nelle tradizioni filosofiche de'magi, di sopra accennate, e che già contenevano probabilmente una trasformazione delle dottrine del *Zend-Avesta*, il principio tenebroso identificato con la materia, si presenta come malvagio essenzialmente; ma per non rapportare a Dio la sorgente del male, le stesse tradizioni riconoscono che la produzione di questo principio non era contenuta nella volontà primiera del creatore, ma ch'era solamente una conseguenza necessaria della creazione degli esseri buoni, avvegnachè le tenebre seguono la luce, come l'ombra la persona. Or questa immagine dinotava forse che,

essendo imperfetto ogni essere creato, la creazione contiene necessariamente due principii, uno ch'è limitato, l'altro che limita, ed in questo senso ella è il principio dell'imperfezione e del male? Noi fortemente ne dubitiamo; ma non pertanto la concezione persiana di che si favella, sembra avere qualche analogia con questa idea.

Nota. La storia non fa verun motto dello sviluppo filosofico della Persia. Forse ne sono un indizio le dottrine che si riferiscono al culto di Mitra, e su la cui spiegazione si agitano tuttavia tante controversie. Comunque sia, noi più innanzi, e propriamente nell'epoca del gnosticismo, faremo riflettere essere impossibile supporre un totale ammortimento delle speculazioni filosofiche nella Persia, nel periodo che ha immediatamente preceduto l'êra cristiana.

EGITTO

IDEE STORICHE — Vi sono alcune ragioni per le quali si può credere, che i germi dell'incivilimento e della scienza dell'Egitto vi siano stati recati dall'Etiopia che, in tal supposizione, sarebbe stata popolata da una delle primiere emigrazioni orientali. La città etiopica di Meroe sembra essere stata in rapporto all'alto Egitto la metropoli di un collegio sacerdotale, che gradatamente protrasse sino alle foci del Nilo il reggimento teocratico. Ella vantavasi di possedere la tradizione di un'alta ed antica filosofia, e si considerava in qualche maniera come la primogenita dell'intelligenza. « Altro non siete, ella diceva a' Greci, che fanciulli; nè havvi in mezzo a voi saggezza renduta matura dal tempo» (Platone nel *Timeo*).

Niun libro di origine egiziana ci ha trasmesso il deposito delle idee filosofiche, per le quali i collegi sacerdotali univano i diversi ordini di lor conoscenze. Ma gli storici greci, Erodoto e Diodoro di Sicilia, come Plutarco ed i filosofi alessandrini Giamblico e Porfirio, somministrano alcuni materiali a questa parte della storia della filosofia. Nondimeno sonvi grandi lacune in ciò ch'essi ne hanno lasciato scritto, nè sempre ci è dato scovrire quel velo di allegoria che copre il più delle dottrine egiziane. Noi noteremo solamente alcuni tratti principali, senza però affermare che tutti quanti appartengano propriamente a quel che abbiamo designato col nome di *filosofia primordiale*.

ESPOSIZIONE — 1.° La teologia egiziana mette innanzi tutto il dio senza nome. Egli è l'oscurità primitiva, l'essere incomprensibile, il principio nascosto di tutto quel ch'è, la invisibile sorgente di tutta luce e di tutta vita, ch'è al di sopra di ogni intelligenza. Egli è designato col nome di *Piromis*, l'uomo per eccellenza, forse per esprimere ch'egli è il più nobile fra gli dei, come l'uomo fra gli esseri terrestri.

2.° Egli diviene produttore e generatore. La prima emanazione di lui è Cnef, ch'è la ragione produttiva delle cose, il creatore, il demiurgo.

3.° La seconda emanazione è Fta. Questi è l'architetto del mondo, il dio del fuoco, il principio vitale.

4.° Dopo Fta ed innanzi Osiride parecchi interpreti de' simboli egiziani frappongono due o tre altre emanazioni, che nondimeno possono intendersi come modificazioni particolari de' principii antecedenti. Eglino se ne formano un'idea la quale non ci sembra ancora nè molto esatta nè ben costante.

5.° Le emanazioni primitive e le seguenti procedono per coppie, avvegnachè ciascuna di esse ha una compagna che n'è come il diminutivo, e che talvolta possiede proprietà opposte. Noi cercheremo bentosto l' idea filosofica di cui queste coppie possono essere state l'emblema. Ma quale è la compagna di Piromis, quale quella di Cnef, quella di Fta? quali ne sono i caratteri? Il tutto si avvolge egualmente in molta incertezza.

6.° Vi si vede di più figurare, quando sotto nome di *Buto*, quando sotto quello di *Atir*, un'emanazione tenebrosa che s'identifica con la materia primitiva, la cui primiera forma fu l'acqua.

7.° Quel che sembra più chiaro è, che tutti i poteri divini primitivi, in quanto sono incorporati nell'universo, o piuttosto in quanto radicalmente lo costituiscono, vengono rappresentati da una doppia emanazione, Osiride ed Iside. Osiride è il principio luminoso ed attivo nella natura; Iside il principio passivo, tenebroso, materiale. Osiride è coverto di una veste di luce senza unione di colori. La veste d'Iside o della materia è tinta di tutte le varie gradazioni di colori che si mostrano nell'universo; Iside riflette l'unica luce di Osiride nella varietà, siccome la materia, soggetto della varietà, riceve tutte le forme che le imprime il principio attivo. Osiri-

de è il padre degli esseri; Iside n'è la madre: quindi essa gode di tutti gli attributi della maternità. Tutto quel ch'è, quel che respira, è prodotto dal coniugio d'Osiride e d'Iside, dall'unione dello spirito e della materia. Essi sono identificati, Osiride con il sole, Iside colla luna. Il sole, sorgente della luce, è medesimamente il principale agente in natura. La luna, dirimpetto al sole, è tenebrosa e passiva, come quella che da lui riceve la luce ed il calore. Le influenze armoniche del sole e della luna le quali spandono da per tutto la fertilità e la vita, rappresentano l'imeneo eternamente fecondo del principio attivo e del passivo.

8.° Ad Osiride ed Iside sieguono altre emanazioni subordinate che corrispondono a' grandi fenomeni della natura, risultanti dalla combinazione del principio attivo e del passivo. Queste emanazioni non sono altro che le cause particolari di questi diversi fenomeni.

9.° Sin qui abbiamo considerato il solo sviluppo dei principii primitivi della creazione, considerati o nel seno di Piromis, cioè dell'esistenza divina, o come forze plastiche della natura. Ma nella creazione vi ha una legge di distruggimento; vi è nell'ordine il disordine, il male nel bene, la morte nella vita. Il principio del male è Tifone, la cui origine è assai oscura. Sembra essergli stata madre Atir, che probabilmente rappresenta il caos tenebroso, lo stato primordiale degli elementi. Tifone lacera, nascendo, il fianco di sua madre. Egli viene adornato dal simbolismo egiziano di tutti gli attributi della forza malvagia e disordinata. Unitosi a Neftide, la *perfezione*, la *bellezza compiuta*, produsse l'unione del bene e del male ch'è come l'essenza del mondo.

10.° Le diverse emanazioni sono collocate in parecchie serie: l'ogdoade, la dodecade, la decade. Le congetture formate per spiegare le ragioni particolari di queste distribuzioni, non hanno per anco risoluta tal quistione con qualche apparenza di probabilità.

OSSERVAZIONI — 1.° La parola *emanazione* va intesa di ordinario nel linguaggio filosofico in un senso che esclude la creazione propriamente detta. Nondimeno esponendo la dottrina egiziana, noi non le abbiamo data questa rigorosa significazione; ma l'abbiamo adoperata solo perchè l'idea della creazione propriamente detta non si rinviene in questa dottri-

na. Intanto da che non vi si rinviene, non si dee subito inferirne che ne sia formalmente esclusa. È cosa più probabile, che quest'antica filosofia, ammettendo semplicemente una produzione di cose, non esaminasse le quistioni posteriormente mosse sul modo essenziale di questa produzione. Ella niente affermava, niente negava in tal fatto o almeno non si sa che abbia conosciute queste quistioni. La quale osservazione, se non andiam falliti, può aver luogo nella filosofia primitiva di parecchi altri popoli.

2.° La dottrina delle emanazioni o generazioni divine per coppie, la quale si rattrova egualmente in tutt' i miti dell'India, ha potuto avere una doppia base; giacchè ha potuto primieramente poggiare sopra un'induzione ricavata dalle generazioni terrestri che suppongono l'unione de'due esseri. Ma ella forse si riferiva altresì ad un'idea filosofica più sublime. Il principio attivo ed il passivo sono la grande distinzione che si scorge nella natura. È agevol cosa concepire che il principio attivo, o lo spirito sia da Dio, essendo che ha un' essenza analoga alla divina la quale costituisce l' attività o la stessa vita. Ma come mai può intendersi che ne deriva ancora la materia, il principio passivo che possiede caratteri opposti? Per sciogliere questa quistione si è potuto presupporre in Dio alcuna cosa in qualsiasi maniera corrispondente agli uffizi della materia nella natura, siccome le operazioni divine corrispondono in Dio alle funzioni dello spirito o del principio attivo creato; quindi è che si son rappresentate l'emanazioni divine sotto la doppia forma attiva e passiva.

Nota. Egli è possibile, che alcuni punti innanzi esposti, anzi che formar parte delle primitive dottrine dell'Egitto, siano in vece l'ultima forma che hanno elle ricevute. Noi siamo troppo addietro nella conoscenza della loro storia, sicchè non possiamo nettamente sceverarvi le fasi di uno sviluppo filosofico. Le meditazioni de' sacerdoti di Tebe e di Memfi son rimaste interrate sotto le ruine de'lor misteriosi santuarii; quindi l'Egitto, cotanto celebrato per tombe, è stato per sè medesimo la tomba della propria scienza. Ma le ultime scoverte sul modo d'interpretare i papiri che quelle tombe ci hanno serbati in mezzo a'rovesci di 40 secoli, hanno fatto sorgere la speranza di ritrovare alcuni preziosi avvanzi di queste conoscenze preservate in seno alla terra, e forse, combi-

nando i risultamenti di queste scoverte con i documenti tramandatici dagli autori greci, si potrà ricostruire almeno lo schletro di quest'antica scienza.

CALDEA

IDEE STORICHE—Vi aveva nella Caldea un collegio sacerdotale, depositario della scienza, come quello de' magi della Persia. Si accese una lotta tra questi due collegi rivali, ed allorchè Babilonia passò sotto il giogo della dominazione Persiana, i magi oppressero il collegio de' sacerdoti caldei, e probabilmente si adoperarono di distruggerlo affatto. Ma questo sopravvisse a lor dispetto, o almeno i suoi avanzi sussistettero ancor lungamente, conciossiachè rattrovansi al tempo della conquista di Alessandro. Però queste persecuzioni dovettero impegnare la casta sapiente della Caldea a coprir sempre più le sue dottrine co' veli di mistero: il che spiega perchè tanto fioca luce abbia sparsa l' antichità su questa filosofia. Quelle poche notizie che ne abbiamo, conviene raccorle da straniere testimonianze. Imperciocchè, se ne togli un frammento del caldeo Beroso che contiene alcuni tratti di una cosmogonia allegorica e mitica, siam ridotti agli scarsissimi documenti sparsi negli scritti degli storici e de' filosofi greci.

ESPOSIZIONE—Dio, sorgente degli esseri, un caos primitivo che altro non era se non tenebre ed acqua, una materia umida contenente alcuni animali mostruosi ; la natura nel suo stato primitivo, personificata sotto l' emblema di una donna addimandata Omorca; Dio che si dà a vedere nel seno del caos e partisce in due il corpo di questa donna primordiale, o sia della natura, per formarne con una metà il cielo, la terra coll' altra, che produce la luce la quale cagiona la morte a' mostri, figliuoli del caos, quindi al disordine degli elementi figurato in questi mostri fa succedere l'ordine e la regolarità, e che in fine del proprio sangue e di quello di altri dei inferiori, mischiato alla terra, crea le anime degli uomini e degli animali, le quali perciò hanno un'origine divina, mentre i corpi celesti e terreni sono della sostanza di Omorca, o della sostanza materiale; ecco un insieme d'idee che tutto senza dubbio poggiando sulla tradizione primitiva non appalesa l'impronta di una concezione filosofica.

Sotto altro rapporto però le dottrine de' Caldei manifestano nel seno di questo corpo sacerdotale una direzione scientifica tutta sua propria. L' osservazione de'fatti astronomici si univa nel loro spirito con un'idea teoretica, giusta la quale gli avvenimenti del mondo inferiore o umano dipendevano da quelli del mondo superiore o celeste.

OSSERVAZIONI—La filosofia astrologica de' Caldei è in opposizione con le dottrine dell'India e della Persia. Imperciocchè il bramanismo preoccupato quasi unicamente dell' idea dell' infinito, cadeva nell'idealismo, il magismo persiano divideva le sue meditazioni tra il mondo spirituale ed il materiale, e i Caldei studiarono principalmente la parte materiale della creazione, e molto più i fenomeni del cielo. Nelle altre due filosofie lo spirito si concepiva come signoreggiante sulla materia; ma il contrario si dà scorgere nella filosofia caldea che conteneva, in tal riguardo, gli elementi del fatalismo e del materialismo.

Di più, l' accordo degli umani destini con le rivoluzioni degli astri fu concepito forse sin da quest' epoca, come pare indicarlo un passaggio di Filone, sotto la nozione del concerto universale degli esseri. La filosofia indiana considerò l' universo come un immenso spettacolo che Dio dava a sè stesso; l' antica filosofia persiana lo concepì sotto l' idea di un gran combattimento; per l'astrologia caldea egli era un' inalterabile armonia.

Nota. Nella Caldea vi furono varie sette o diverse scuole, di cui fan parola Strabone e Plinio. Egli vi fu dunque un' opposizione di dottrine, e per conseguente un certo movimento filosofico. Ma la storia non ci ha conservato alcun documento che ne determinasse la natura e la direzione. La quale perdita è tanto più a lagrimare, perchè il confronto della filosofia fisica della Caldea con la metafisica dell' India ci permetterebbe di seguire in un' epoca assai lontana, presso due nazioni sapienti, gli sviluppi paralleli dell' idealismo e dell'empirismo.

FENICIA

La cosmogonia, da Filone di Biblo attribuita a Sanconiatone, scrittore fenicio, che si crede aver preceduto alla guerra di Troia, presenta l'abbozzo di una spiegazione dell'universo

con le cause materiali, dove potrebbonsi tuttavia travedere i vestigi di un grossolano spiritualismo.

Se si vuole aggiustar fede ad alcune indicazioni somministrateci dagli scrittori greci, la Fenicia non fu del tutto straniera a'sistemi filosofici, analoghi ad alcuni di quelli che più tardi si svilupparono nella Grecia. Si parla di Mosco fenicio, come dell'inventore della dottrina che spiega l'origine del mondo con la combinazione degli atomi. E questo è probabilmente il primo saggio di una cosmologia materialista che siasi prodotto nell'Asia occidentale; almeno noi non ne conosciamo altro più antico. Quest' inchinamento veniva favorito dal genio proprio de' Fenicii, popolo industre e commerciante, dove l'attività degli spiriti era particolarmente rinchiusa nella sfera delle cose materiali.

II.° PERIODO — FILOSOFIA GRECA

OSSERVAZIONI PRELIMINARI

L' incivilimento greco ripete la sua origine dall'Oriente, donde si diffuse nella Grecia per tre canali diversi, al settentrione, al mezzogiorno ed all'oriente. E' pare che tre nomi si scontrino nelle origini di quest'incivilimento: Orfeo di Tracia, Foroneo di Egitto e Cadmo di Fenicia. In quest'epoca antica i dogmi, le istituzioni, le leggi, le arti erano sì strettamente unite, che sarebbe assurdo il supporre che ciascuna colonia partita da queste contrade si recasse un solo di questi elementi d'incivilimento. Nondimanco si può pensare con qualche ragionevolezza che l'elemento dogmatico e morale unito alle arti era particolarmente sviluppato in quel che è stato detto *reggimento orfico;* che l'elemento politico comprendendo le prescrizioni civili per lo scopo, e religiose in quanto alle forme, predominava nell'influenza egiziana; e che l'elemento industriale esercitava gran forza ne'traffichi della Fenicia. L'unione di questi tre elementi ha contribuito a formare il carattere proprio del genio greco, siccome il suo sviluppo per più ragioni, o in bene o in male, è dipenduto dall'influenza delle istituzioni che succedettero al reggimento delle caste.

Le dottrine greche, secondo che le abbiam qui considerate,

appartengono a due epoche assai distinte; delle quali la prima precede le investigazioni filosofiche e l'altra comincia con esse.

La prima di queste due epoche presenta di per sè sola due fasi successive ed opposte. Da prima si scontrano dottrine teologiche, senza dubbio orientali e nella sostanza e per la forma. Elle non portano l'impronta del genio greco che non le ha per anco elaborate: ma per contrario agiscono su di esso senza che questo alla sua volta agisca su di loro. Le quali dottrine sono principalmente espresse nella storia col nome di Orfeo. Indi, allorchè il potere sacerdotale, dopo una lotta sostenuta contro il potere militare, perdette una gran parte della sua efficacia, si stabilì una morale civile separata dalla teologia. La quale fase novella vien rappresentata particolarmente da quell'ettade filosofica che va designata sotto il nome de' *sette saggi della Grecia*. Un avvenimento simigliante ha avuto luogo presso altri popoli, e segnatamente nella Cina: se non che questa morale puramente umana non vi si è sviluppata che dopo controversie filosofiche che aveano stornati gli animi dalle credenze religiose, mentre nella Grecia si passò, senza verun intermezzo, dallo stato teologico allo stato opposto, con una rapida e violenta reazione contro il reggimento anteriore. I più de'sette sapienti, Solone, Chilone, Pittaco, Biante, Cleobolo, Periandro furono solamente moralisti o legislatori, non essendosi giammai innalzati a speculazioni scientifiche. Talete fu il primo che fondò una scuola nella Jonia, siccome Pitagora nello stesso tempo stabilì la scuola Italica nella Magna Grecia. Di qui ha principio la seconda epoca che è quella delle investigazioni filosofiche.

Le colonie greche dell'Asia minore e dell'Italia, le une vicine alla Fenicia ed alla Caldea, le altre all'Egitto, furono la doppia culla della filosofia ellenica. Sotto tal rapporto esse precedettero la Grecia propriamente detta. La filosofia pria d'impadronirsi di questa regione che doveva addivenire il teatro delle sue grandi lotte, cercava di stabilirsi intorno di lei e d'intentare in qualche modo le sue conquiste. Ma i due inchinamenti che abbiam fatto osservare nell'epoca precedente, si rinnovellarono. La scuola italica continuò sotto nuove forme le speculazioni teologiche e metafisiche dell'Oriente; ma la ionica si adoperò molto più a separare la filosofia dalla tradizione conservata ne'santuari.

*

La filosofia greca, considerata nel suo tutto, ebbe due rivolgimenti principali: il primo da Talete a Socrate, il secondo da Socrate a Sesto Empirico.

—

PRIMO RIVOLGIMENTO

Questo comprende: 1.° le scuole ionica ed italica; 2.° le due scuole di Elea con i sistemi di Eraclito e d'Empedocle; 3.° la scuola de'sofisti.

I. SCUOLA JONICA

IDEE STORICHE—Talete da Mileto la cui famiglia,secondo antiche testimonianze, traeva origine da'Fenicii, nacque quasi 600 anni prima dell' êra cristiana. Dimorò per qualche tempo nell' Egitto, regnando Amasi, a fin d'iniziarsi nella scienza che i sacerdoti di Tebe e di Memfi custodivano, e probabilmente visitò altresì la Fenicia, la quale aveva relazioni di origine e di commercio con la Caldea, altro centro della scienza sacerdotale.

Egli fu il fondatore della scuola ionica, i cui rappresentanti dopo lui furono successivamente Anassimandro, Anassimene ed Anassagora. Noi non diremo di Ferecide di Siro le cui idee, men conosciute ancora di quelle degli altri Jonii, sembrano essere state analoghe in alcuni punti a quelle di Anassimene, suo contemporaneo, ed in altri a quelle di Talete.

ESPOSIZIONE—Il carattere generale di questa scuola consiste in ciò ch'ella, per spiegare l'origine delle cose, seguì la via d'induzione, cioè che piacquele dall'ossèrvazione de'fenomeni che rientrano nella sfera dell'osservazione umana, dedurre i principii e le leggi della formazione primitiva dell'universo. Ma questo metodo comune menò i principali capi di tale scuola a risultamenti diversi per più riguardi. Nel rimanente, allorchè noi favelliamo del metodo de' Jonii, non vogliamo dire che eglino l'abbiano adottato dopo esaminatone il valore, avvegnachè non si scorge in questa filosofia nascente alcun vestigio di un simigliante esame. Vogliam dire solamente che la scuola d'Jonia si giovò di questo metodo come per istinto, e che l'induzione presenta la formola generale del suo procedimento filosofico.

L'osservazione menò Talete a presupporre l'esistenza de' due principii. Infatti nella sfera dell'esperienza niuna produzione

ha luogo senza una materia preesistente. Or il fondatore della scuola ionica, generalizzando secondo il suo metodo quest'osservazione, doveva inferirne che la formazione dell' universo richiedeva una materia prima ed increata, essendo che l'idea propria della creazione della materia non è data allo spirito umano dalla pura esperienza. Questa materia prima destinata a ricevere a mano a mano tutte le forme che costituiscono i differenti esseri, egli se la rappresentò come originariamente scevera di ogni forma costante, e però in uno stato di fluidità. Tal ci sembra essere il senso di quella massima di Talete, che l'acqua sia il principio elementare delle cose. Questa idea alla quale il suo metodo filosofico assai naturalmente menava, può eziandio essergli stata somministrata dalla cosmologia de' Fenicii, secondo la quale l' universo era stato primitivamente nello stato di sostanza acquosa.

Ma dall'altra parte un'induzione fondata su quel che avviene nella sfera dell' esperienza umana, gli fece parimenti riconoscere, che là dove scorgesi l'ordine, il movimento e la vita, debb'esservi un principio intelligente ed attivo che si manifesta per mezzo di questi fenomeni. Talete per conseguente ammise, oltre la materia prima, un principio essenzialmente da essa differente, cioè un'intelligenza o un'anima, che, operando sulla materia, o sia l'acqua primitiva, aveale impresso quelle forme e datole leggi donde risultò l' universo.

Però Cicerone ha epilogato la concezione di Talete in queste parole: « Talete da Mileto che attese il primo a queste quistioni, disse che l'acqua è l'origine delle cose, e che Dio è quell' intelligenza che con l' acqua forma tutti gli esseri (1) ».

Il dualismo, fondamento della filosofia cosmologica di Talete, differisce dal dualismo persiano, che presenta i due principii nello stato di ostilità e di lotta. Nel sistema del filosofo di Mileto i due principii lungi dall'essere reciprocamente ripugnanti, han bisogno l'uno dell' altro; perocchè senza l'intelligenza la materia resterebbe eternamente priva di forme, e senza la materia il principio delle forme o l'intelligenza sarebbe necessariamente inoperoso, mancandovi un subbietto su cui potesse esercitare la sua azione.

Se la filosofia della scuola ionica fosse nata dalla conce-

(1) *De Nat. Deor.* I, 10.

zione di Talete, come da un germe, i lavori de' suoi discepoli avrebbero avuto per fine di sviluppare parallelamente i due elementi di questa concezione, cioè la nozione di Dio e quella della materia; ma la cosa intervenne altrimenti, giacchè il germe fu diviso dal discepolo Anassimandro. Il quale mettendo da parte l'idea di Dio, almeno com'inutile alla spiegazione filosofica del mondo, si fece a costruire una cosmologia puramente materiale. Egli si separò ancora dal suo maestro per un altro rapporto. Perciocchè Talete avea riconosciuto sotto nome di *acqua* la materia fluida come principio fisico delle cose. Or questo pensiero presupponeva eziandio in tal principio una qualunqne forma generale. Quindi Anassimandro volle levarsi ad un' idea più astratta, ed all'acqua elementare di Talete sostituì un che assolutamente indeterminato che designò col nome d'*infinito*, il quale forse non valeva altro nel suo pensiere che lo spazio senza limiti. Ma ammesso questo principio indeterminato, come mai la forma è stata prodotta? Quel che conosciamo della filosofia di Anassimandro non ci basta a poter rispondere a questa quistione fondamentale.

Egli è verisimile che per isfuggire questa difficoltà il suo successore Anassimene divisasse di attribuire una forma generale al principio fisico delle cose, che egli disse essere l'*aria;* principio più fisico o sia meno astratto di quello di Anassimandro, e medesimamente più fluido e più sottile di quello che sembrava rinchiudersi nell'immagine adoperata da Talete per significare la materia prima. Questa concezione s'interponeva tra quella d'Anassimene e quella di Talete. Ma rimaneva sempre a spiegarsi in che modo nel seno di questa massa omogenea avean potute prodursi le forme che costituiscono gli esseri particolari.

La cosmologia materialista di Anassimandro e di Anassimene cadeva sin dal primo passo in grandi sconci, sia per concepire un primo principio fisico senza forma qualsiasi, sia per attribuirgli una forma che non fosse arbitraria. Per uscire di queste difficoltà insolubili, il filosofo Anassagora di Clazomene rinnovellò la concezione primitiva di Talete, la materia, subbietto delle forme, e l' intelligenza attiva principio delle forme. L' unione stessa di questi due principii fu, secondo lui, il principio primitivo dell' universo.

Egli sviluppò l' idea di Dio; e molto più chiaramente che

non il capo della scuola ionica, distinse l'idea della materia da quella di Dio, che considerò come una sostanza assolutamente semplice e pura. Negando alla materia ogni energia interna, concepì la sostanza spirituale (νοῦς) come principio necessario di ogni movimento e di ogni attività. I suoi adoperamenti per determinare i caratteri propri dell'essenza divina, e per dimostrare la necessità filosofica della teologia, han fatto portare opinione alla maggior parte degli antichi, Anassagora essere stato il primo che fece poggiar la filosofia su questa base. In tal modo spiegata la loro testimonianza può agevolmente conciliarsi con altri passaggi, massime di Cicerone, che paiono ascrivere a Talete questo stess'onore. Imperciocchè costui avea indicato in una maniera assai confusa l'idea che Anassagora sviluppò e che rigorosamente tolse a dimostrare. Il che avvenne quasi in quella guisa, che ne'tempi presenti il sistema astronomico che ammette il movimento della terra intorno al sole, ha ricevuto il nome di Copernico, comechè fosse stato già sostenuto, nella prima metà del XV secolo, dal cardinal di Cusa filosofo pitagorico.

Anassagora spiegò ancora l'idea del principio fisico o della materia prima. I predecessori di lui aveanla considerata come di natura estesa, e per conseguente come divisibile. Partendo da questa idea, ch'ella era un composto, cercò quali n'erano i componenti, e per tal mezzo arrivò all'idea degli elementi primitivi, ch'egli designò col nome di ὁμοιομέρειαι o sia particelle simiglianti. Questa denominazione non significava già ch' esse fossero le une *simili* alle altre, giacchè Anassagora le presupponeva dotate di differenti proprietà; ma *simili* per le proprietà che i nostri sensi scovrono nelle diverse specie di corpi. Tale era il senso della parola *omiomerie*. Abbiam già veduta questa idea nella filosofia di Canada. Tutt' i fenomeni risultavano, nel sistema di Anassagora, dalla combinazione di queste proprietà elementari in diversi gradi ed in isvariate proporzioni.

OSSERVAZIONI — Per restrignere in breve queste riflessioni sulla filosofia della scuola ionica, diremo :

1.° Che questa filosofia, considerata nel suo carattere predominante, fu una filosofia della natura, essendosi occupata dell'universo sotto l'aspetto fisico, non già sotto il morale;

2.° Che la dottrina di Anassagora in paraggio alle idee trac-

ciate da Talete, mostra un progredimento nella concezione filosofica di Dio ;

3.° Che v' ebbe similmente progresso nell' idea della materia, avvegnachè Anassagora la penetrò più addentro de' suoi predecessori,qualunque fosse d' altronde il valor della sua ipotesi;

4.° Che quantunque le spiegazioni de' vari fenomeni fisici da'filosofi d' Jonia immaginate, siano state almeno la più parte distrutte dalla scienza posteriore, pure questa scuola tendeva a statuire l' unità della scienza, cercando di ligare ad un' idea qualunque de'principii generali dell'universo la spiegazione de' fatti particolari.

II. SCUOLA ITALICA

IDEE STORICHE — Mentre la scuola d'Jonia durava ancora ne'suoi lavori, Pitagora nato a Samo sul declinare del VI secolo innanzi al Cristianesimo, diè cominciamento nella Magna Grecia ad un novello movimento filosofico. L' antichità ricorda i suoi viaggi in Egitto, in Babilonia, e secondo un' opinione assai comune egli era penetrato sin nell' India.

Egli nella storia ci si presenta sotto un triplice carattere. Da prima lo scorgi come filosofo; quindi come fondatore di un' istituzione o collegio filosofico, società tipica su cui tutte le altre dovevano ammodarsi; finalmente come legislatore. A noi tocca solamente considerarlo nel primo rapporto.

Le dottrine di Pitagora si avvolgono in tenebre assai dense, sì per difetto di monumenti, sì perchè la maggior parte di esse non ci appaiono che sotto il velo de'simboli,e sì perchè la lingua matematica ch'egli aveva renduta generale per la filosofia, assai spesse volte richiederebbe, ad esser compresa,un dizionario ch'egli ha lasciato desiderare.Noi ci rimarremo dall'esaminare parecchie parti della sua dottrina,la cui interpretazione forma un subbietto di controversie. Tal'è in particolare la sua teoria de'numeri la quale abbisognerebbe d'un' apposita dissertazione, perchè fosse intesa il meglio che è possibile. Adunque quel che abbiamo a dire della filosofia di lui, può ridursi ad alcuni punti capitali che fanno manifeste le differenze fondamentali della filosofia italica e della ionica.

ESPOSIZIONE —Pitagora partì da un punto opposto a quello della scuola di Talete, e seguì un metodo inverso dell' empirico de' Jonii. Conciossiachè costoro partivano da' fatti,e ge-

neralizzandoli si adoperavano di giugnere sino a' lor principii, sì che il loro processo logico era l' induzione. Pitagora poi partì dall' idea più generale e tenne il cammino della deduzione.

Il principio delle cose è per lui l' unità assoluta che comprende tutto. Egli la designò col nome di *monade*, sinonimo dell' essere principio o di Dio.

La monade comprende lo spirito e la materia, ma senza separazione e senza veruna divisione. Essi son confusi nella stessa unità assoluta della sostanza.

Dall' unità deriva il moltiplice, ed il moltiplice è l' universo, nel quale quel ch' esiste in Dio nello stato di unità si produce nello stato di separazione e di moltiplicità.

La materia, rimuovendosi da Dio, addiviene la *diade*, cioè il principio dell' indeterminato, delle tenebre, dell' ignoranza, dell' instabilità, del movimento, della mutazione, dell' ineguaglianza, della discordia, ed in generale di ogn' imperfezione.

Gli esseri spirituali che dimanano da Dio e sono inviluppati nella diade, divengono soggetti perciò alle condizioni dell' imperfezione, dell' instabilità e della divisione.

Siccome il nome di monade, comechè esprima insieme lo spirito e la materia contenuti nell' unità assoluta, viene spezialmente adoperato a designare quel che di principale v' ha in Dio, cioè lo spirito ; così il nome di diade che conviene a tutt' intiero il mondo spirituale e corporale, in quanto è imperfetto, dinota soprattutto la materia, imperciocchè questa essendo il principio d' imperfezione, è sotto questo rapporto ciò che v' ha di principale nella stessa idea di quel ch' è imperfetto.

Il movimento della creazione ha per fine di prosciorre gradatamente gli spiriti da' ligami della diade. Per il che l' intelligenza e la volontà hanno a pugnar contro l' impero che la diade esercita su di loro.

L' intelligenza, come quella che riceve le immagini del moltiplice, del mobile, del passaggiero, è implicata nella diade. Il passaggiero, il mobile, il moltiplice non è essere reale, come tale; ma un falso essere, un essere illusorio; quasi come la *maia* degl' Indiani, il qual nome gli è stato dato dal pitagorico Nicomede.

L' intelligenza non può adunque uscir da' lacci della diade, che innalzandosi sulla falsa scienza di quel che si muta, per conseguire la scienza del vero, dell' essere o di quel che non si muta.

Per innalzarsi a cotal conoscenza v' hanno diversi gradi. Le matematiche che comprendono l' aritmetica, la musica fondata sull' armonia de' numeri, la geometria e la sferica, sono il primo grado, giacchè elle stanno come in mezzo tra il variabile e l' invariabile, considerando sotto forme materiali rapporti immutabili. Dunque la lingua matematica è necessariamente la lingua d' iniziazione alla scienza.

L' iniziato, progredendo nella scienza, vieppiù appara a considerare le cose in quanto sono une, ed a ridurre il moltiplice all' unità.

La concezione di quest'unità assoluta è il comignolo della scienza. Al quale punto come l' intelligenza sarà giunta, romperà i lacci della diade.

La volontà è implicata nella diade, per l' amore de' beni particolari e variabili che per ciò sono beni illusorii.

La volontà debbe tendere a distrigarsi da questo falso amore, come l' intelligenza a liberarsi dalla falsa scienza del moltiplice e del variabile.

Di qui la necessità generale dell' astinenza, cioè di quel metodo di vita con che lo spirito doma i sensi, per sottrarsi al loro impero.

Su questi principii relativi all' intelligenza ed alla volontà è fondata ogni scienza ed ogni morale.

La vera politica tende a mettere in pratica questi principii nella società. Il perchè, secondo Pitagora, la comunione de' beni amministrata da un capo che parte a ciascuno i frutti secondo ne abbisogna, debb'essere la base della società, perciocchè ella rapporta all' unità la possessione di questi beni moltiplici che cagionano la divisione tra gli uomini.

Ma le anime sono avvinte nella diade per vincoli troppo stretti, ben forti e molto numerosi, sicchè ella non può giungere in un colpo solo a slegarli. Quindi sorge la necessità di successive trasformazioni o della metempsicosi.

Le anime che malamente usando di lor libertà sonosi immerse nella falsa scienza e nel falso amore, scendono per la trasformazione in corpi più vili di quelli in che dimoravano; mentre le anime più illuminate e virtuose s' elevano, vestendosi di corpi più puri e più liberi dalla diade.

La compiuta liberazione delle anime sarà la loro trasformazione in Dio, alloraquando scevere del moltiplice e del mutabile si confonderanno coll' unità.

Tali sono i principii fondamentali della filosofia di Pitagora. Tornerebbe qui vano farne osservare le analogie con i sistemi indiani.

I germi del panteismo contenuti in questa filosofia dovettero svolgersi e si svolsero di fatto, s'è vero che gli scritti improntati de' nomi di Timeo di Locri e di Ocello Lucano debbonsi avere come veri lavori della scuola de' Pitagorici.

Timeo di Locri nel libro che gli viene attribuito, *Dell' anima del mondo*, non in altra maniera concepisce l'universo, che come un solo individuo,un immenso animale intelligente,di cui Dio è l'anima, e la materia è l'organizzazione, e sotto tal rapporto il sistema di lui sente di dualismo. Il quale dualismo non conviene nè con quello che ammette due principii opposti, nè con l'altro di Talete e di Anassagora che pone i due principii aver bisogno l'uno dell'altro; ma è un dualismo che non riguarda lo spirito e la materia, che come inseparabili elementi di una individualità infinita, e li conduce altresì all'unità, fondamento della filosofia pitagorica.

Le idee panteiste con un carattere determinato più a rigore si riproducono nel libro di Ocello Lucano. Conciossiachè l'universo vi apparisce come un sol essere improdotto, immutabile, immanchevole, sotto forme soggette a mutazione, alla morte ed a perpetue innovazioni.

OSSERVAZIONI—La filosofia di Pitagora, comunque involgesse grandi errori, fu senza meno in alcuni riguardi un verace progresso.

La scuola ionica non aveva costrutto altro che una filosofia fisica: la filosofia della scuola italica abbracciò l'ordine morale.

Ella chiarì la necessità di porre all'origine delle cose un principio d'unità per costituire l'unità stessa della scienza.

Ella cominciò distinguer le sensazioni corrispondenti all'ordine variabile, e le idee che hanno l'immutabile per obbietto.

Ella stabilì la subordinazione de' sensi allo spirito.

Osservazioni sulle due scuole ionica ed italica—Appena era scorso un secolo, da che la Grecia aveva incominciato a filosofare, e già si vedeano riprodurre più o men chiaro i tre sistemi generali di errore, generatori di tutti gli altri: il dualismo, l'ateismo e il panteismo.

Il primo si dà a scorgere nella filosofia di Talete e di Anas-

sagora. Il germe dell'ateismo comprendevasi in quella di Anassimandro ed Anassimene. Il panteismo nacque nella scuola di Pitagora.

Sotto un altro riguardo, il metodo seguìto, almeno sino ad Anassagora, dalla scuola di Jonia, la quale partiva dalle sensazioni, doveva condurre, a misura che quel principio di sensualismo si sviluppava, alla negazione del mondo spirituale.

Dall'altra parte la filosofia pitagorica che considerava le sensazioni come illusorie, gittava la base dell'idealismo, e doveva menare alla negazione del mondo materiale.

Noi vedremo essersi effettuato nell'epoca posteriore questo doppio sviluppo.

III. SCUOLE ELEATICHE

La città di Elea, posta nella Magna Grecia, diè il nome a due novelle scuole. La prima continuò, in certi riguardi, il movimento filosofico di Pitagora, e fu detta *la scuola metafisica;* l'altra ch'è di un'epoca posteriore, ed a cui s'è dato il nome di *fisica*, continuò il movimento filosofico de' Jonii.

§. 1.° Scuola Metafisica d'Elea

IDEE STORICHE — Questa scuola riconosce tre principali rappresentanti: Senofane, Parmenide e Zenone.

Senofane, il suo fondatore, nacque in Colofone. La data della sua nascita è incerta. Sembra esser fiorito verso la metà del VI secolo. La città di Elea fu il teatro del suo insegnamento. Egli visse presso a cent'anni. Secondo Diogene Laerzio egli avea dato nella giovinezza opera allo studio della filosofia pitagorica. L'opera più celebre è quella che egli intitolò: *Della Natura.*

Parmenide, per origine di Elea, fu suo discepolo. Questi abbandonò il genere di vita splendido che le ricchezze permettevangli, per attender nel ritiro e nel silenzio a coltivare la filosofia. Egli dettò, siccome il maestro, in versi la sua dottrina. Gli antichi ce ne han serbati alcuni sparsi frammenti. Platone ha dato il nome di Parmenide a quello fra' suoi dialoghi che contiene la parte la più metafisica della sua filosofia.

Zenone, nato parimenti in Elea, ebbe a maestro Parmenide che l'adottò per figliolo. Egli venne in gran riputazione per gli scritti di cui non ce n'è pervenuto alcuno. Immischiato

in una cospirazione politica, mostrò in mezzo a' supplizi un coraggio poco comune.

ESPOSIZIONE — La filosofia di Pitagora aveva insegnato che tutto è compreso nell'unità infinita, e tutto è stato da essa prodotto. Senofane disaminando se la produzione sia possibile, negò affatto questa possibilità. Imperciocchè egli così ragionava: Se qualche cosa è stata fatta, la è stata fatta o da quel ch'era, o da quel che non era. Egli è impossibile che la sia stata fatta da quel che non era, giacchè *niente si fa dal niente;* siccome è egualmente impossibile, che sia fatta da quel che già era, perciocchè da ch'ella già era, non è stata fatta. Partendo dalla impossibilità di una qualsiasi produzione, egli ammette per conseguente un solo essere eterno, infinito, immutabile.

Forse anche Senofane riconosceva la realtà degli esseri finiti come semplici modificazioni o forme dell'essere infinito. Ma Parmenide, tenendosi fermo al principio di unità stabilito dal suo maestro, negò la realtà stessa di queste forme. Egli pretese che l'essere uno debba in tutto somigliare a sè stesso, ed in conseguenza che non possa esistere sotto varie modificazioni. Quindi ogni distinzione reale svaniva nella sola idea dell'unità pura ed assoluta. Queste idee furon poscia comentate dal suo discepolo Melisso.

Parmenide si studiò altresì di collegare la sua teoria ontologica ad una teoria psicologica. Ripigliando la distinzione pitagorica intorno alle nozioni che provengono da'sensi e intorno a quelle di pura ragione, stabilì, che le prime corrispondenti ad alcun che essenzialmente variabile, non potevano essere la base di un'affermazione assoluta, e che non in altro potevasi trovare questa base fuori delle nozioni razionali, le quali in ultima analisi potevansi tutte, secondo lui, ridurre alla semplice idea di unità.

Zenone presentò la dottrina di questa scuola in una forma critica e polemica. Egli chiamò ad esame le idee che derivano dall'idea generale del finito, e tutte s'ingegnò dimostrare essere contraddittorie, come l'idea stessa che radicalmente le contiene. Inchinato per indole all'argomentazione andò in traccia delle leggi che debbono dirigere questa pugna intellettuale, e compose una logica.

OSSERVAZIONI — Mercè le fatiche de'panteisti eleatici ebbe la

filosofia una sorta di progresso che risulta dallo svolgimento regolare dello stesso errore; perocchè l'errore non può svilupparsi se non per forza di alcune leggi logiche che sono di per sè stesse verità. A misura che si appalesa con maggior chiarezza il ligame che passa tra il punto donde si parte ed il termine ove si dee giungere, o sia tra i principii e le loro ultime conseguenze, la forza distruttiva dell'errore vieppiù spiegatamente di per sè stessa si manifesta; tale è il carattere essenziale del falso, che ogni suo progresso va contro di lui e che il suo totale sviluppo ne compie affatto la distruzione.

Le prime dottrine della scuola italica che conservavano ancora l'idea di una creazione o di una produzione delle cose, avean lasciata questa nozione indeterminata, o piuttosto mostravano la produzione delle cose sotto l'idea di una emanazione della sostanza divina. Gli eleatici assai acconciamente dimostrarono, che se nel sistema dell'emanazione ciò che sembra cominciare esiste già anteriormente, la produzione è senz'altro apparente. Essi provarono di vantaggio, che se non esiste produzione reale, ogni esistenza individuale distinta è altresì un puro fenomeno. Così la dottrina dell'emanazione fu concepita di modo che contenesse, siccome veramente contiene, il germe del più compiuto panteismo.

I loro adoperamenti rendettero altresì chiara una verità, che tutte l'esperienze de'filosofi posteriori hanno confortata, che cioè da che si dubita dell'esistenza delle realtà finite, non può uom pervenire a dimostrarle partendo dalla sola idea dell'infinito: donde seguita, che se non si voglia riguardar l'universo come una pura illusione, bisogna ammetterne la esistenza come una di quelle verità primitive, cui lo spirito umano crede necessariamente senza veruna dimostrazione precedente.

§. 2.° Scuola Fisica di Elea

La dottrina filosofica stabilita da Senofane e sviluppata da' suoi discepoli, terminando col negare l'esistenza reale degli esseri finiti o dell'universo, si opponeva violentemente sotto tale riguardo alle credenze inerenti alla natura dell'uomo. Quindi era inevitabile una reazione in un verso contrario, la quale appunto si effettuò nella scuola detta fisica. I due principali capi di lei sono Leucippo e Democrito d'Abdara.

IDEE STORICHE—Leucippo che fiorì al cominciare del V secolo, nato,secondo alcuni in Elea, e secondo altri ad Abdara, ebbe Zenone a maestro di cui abbandonò le dottrine. Egli trasmise le sue speculazioni in un libro intitolato *Opera fisica*, ed in un altro *Sull'anima*. La conoscenza de' nomi è la sola che rimane di questi scritti.

Democrito d'Abdara, nato verso il 480, fu discepolo di Leucippo. Egli si recò nell'Egitto, nell'Etiopia e nella Persia, ed ebbe, siccome dicesi, alcune relazioni con i gimnosofisti dell'India. Non abbiam di lui verun opera autentica, comechè ne abbia scritte molte. Visse presso a cento anni.

ESPOSIZIONE—La scuola metafisica di Elea non giugneva a negare l'esistenza dell'universo che ricusando il testimonio de'sensi come illusorio. La reazione ch'ebbe luogo contro di lei, partì dall'opposto termine, e la scuola fisica pigliò le mosse dalle sensazioni, congiungendovi, siccome aveano praticato i Jonii, l'induzione, ma l'induzione contenuta nella sfera del mondo sensibile. Talete ed Anassagora eransi serviti dell'induzione per ascendere all'esistenza di un'intelligenza suprema distinta dalla materia. Ma gli eleatici fisici non adoperarono questo mezzo che per rimontare a' principii materiali delle cose.

Leucippo e Democrito, sebbene rigettassero la dottrina fondamentale della scuola metafisica, pure convenivano con lei su tal principio, ch'ogni produzione è apparente, e ch'ella non è, nè può essere se non la manifestazione di qualche cosa antecedentemente esistente.

Da questo principio applicato al mondo materiale che, secondo i dogmi della lor filosofia sensualista, includeva tutte le realtà, ne seguitava evidentemente che tutt'i fenomeni di generazione e di distruggimento, che nell'universo si ammirano, non siano altro che trasformazioni della materia, e che in conseguente tutta la filosofia doveva restringersi a cercare il principio di queste trasformazioni.

Ma qui due strade loro si aprivano d'innanzi e due ipotesi si mostravano possibili.

Essi potean presupporre l'esistenza di un principio unico, di una sostanza materiale una ed indeterminata, la quale, fornita di un'intima energia, produceva con essa tutte le trasformazioni, o modificava del continuo sè stessa. In tal caso essi pervenivano ad una concezione dinamica dell'universo.

O pure potevan supporre più principii materiali, i cui vari aggregati, dalle sole leggi del moto determinati, generavano i diversi fenomeni, o potevano il che val lo stesso, rimanersi ad una concezione meccanica dell' universo.

Gli eleatici fisici rifiutarono la prima di queste due concezioni. Imperciocchè primamente ammettendosi un principio materiale unico, si viene ad assegnare al cominciamento delle cose, come la scuola metafisica, un'eterna unità che contenga in sostanza alcuna cosa distinta dalla materia, la quale si presenta allo spirito umano nelle condizioni della moltiplicità. In secondo luogo, se si avessero rappresentato questo principio materiale come scevero di forme determinate, sarebbe stato ben malagevole concepir l'origine delle forme. Se l'avessero, pel contrario, rivestito di una forma determinata, non sarebbe stato più facile render ragione perchè gli attribuissero questa forma, anzi che un' altra. Essi, in breve, sarebbero ricaduti nelle difficoltà che avevano tribolato i fisici della scuola ionica.

Adunque Leucippo e Democrito rigettando l' unità, ammisero la pluralità de' principii materiali, e questa in numero indefinito, perciocchè essendosi allontanati dall' unità, non vi era veruna ragione per cui fermarsi piuttosto a questo determinato numero che ad un altro. Di qui la celebre ipotesi degli *atomi*, come principii costitutivi dell' universo.

Questi atomi erano supposti innumerevoli con una varietà infinita di forme. Per questo mezzo pensavasi poter sufficientemente spiegare la prodigiosa e perpetua varietà di tutte le forme secondarie, che risultavano dalla loro unione o dalla lor separazione.

Essi si credevano dotati di un movimento inerente alla loro essenza, in forza del quale si avvicinavano o pur si separavano: e così si spiegava la formazione o dissoluzione de' corpi. Finalmente si tenevano esistenti nel vuoto illimitato; onde rendevasi ragione della possibilità del moto.

In questa maniera Leucippo e Democrito, nel formarsi una concezione dell' universo, arrivavano all' antipodo dell' idea di Parmenide e di Senofane. Per l' unità infinita essi ammettevano in vece la pluralità infinita. Noi ci ristringiamo ad osservare questo risultamento, senza aver rispetto alle differenze poco spiccate che hanno modificato, nella filosofia di Democrito

crito, l'ipotesi fondamentale degli atomi, immaginata da Leucippo. Noi vedremo più innanzi come quest'ipotesi sia stata sviluppata da Epicuro.

Se Democrito non fece alcuna giunta considerevole, sotto questo rapporto, alla filosofia del suo maestro, cercò almeno di afforzarla e d'ingrandirla sotto due altri riguardi. Egli primieramente formò un saggio di psicologia sensualista conforme al suo sistema dell'universo. Le sensazioni, secondo lui, sono alcune sorte d'immagini che, staccandosi da' corpi, penetrano nell'organizzazione dell'uomo. Così l'intelligenza proviene dall'esterno all'interno, ed è il risultamento di un'aggregazione d'immagini, come il corpo è il risultamento di un'aggregazione di atomi. L'anima è un effetto moltiplice e non già un principio essenzialmente uno.

Egli cominciò altresì a rivolgere alla morale la filosofia materialista. Conciossiachè egli osservò che se non v'ha che sensazioni nell'uomo ed atomi nell'universo, egli è impossibile di concepire l'idea assoluta del giusto e del santo. Quindi la morale non può essere che un calcolo di piaceri, siccome l'anima è una combinazione di sensazioni, e l'universo una combinazione di atomi. La qual conseguenza sembra aver Democrito formalmente ammessa.

Metrodoro di Scio, discepolo di Democrito, professò lo scetticismo di cui presentò la formola in questi detti: « Io non so neppure che niente so ».

OSSERVAZIONI — I lavori degli eleatici fisici chiarirono una gran verità; cioè che limitandosi all'ordine materiale, è impossibile trovare un principio di unità, e che l'induzione non saprebbe dare l'idea del puro infinito. In ciò stesso vi si scorgea un progresso filosofico; imperciocchè i caratteri della filosofia materialista, non che l'intima sua essenza, si venian facendo più manifesti, e la verità, noi il ripetiamo, si avvantaggia secondo che il fondo degli errori si fa manifesto.

Nel rimanente essi, conducendo gli spiriti all'osservazione de' fenomeni, rappresentavano una metà della ragione umana e combattevano per tal modo l'idealismo.

Osservazioni sulle due scuole metafisica e fisica — I lavori di queste scuole giunsero a due risultamenti, uno positivo e l'altro negativo. Essi primieramente presentano un triplice sviluppo parallelo. Senofane e Leucippo considerarono le cose in sè stesse, quegli nell'aspetto spiritualista, questi nell'aspet-

to materialista. Parmenide e Democrito aggiunsero a questa filosofia delle cose una teoria sulle idee che rappresentano le cose nello spirito umano, teoria puramente idealista nel sistema di Parmenide, e puramente sensualista nel sistema di Democrito. Finalmente Zenone, e probabilmente Metrodoro di Scio, attesero alle leggi della formazione delle idee. Per tal modo l'ontologia, la psicologia e la logica mirarono a formare un tutto concorde.

Questo progresso era necessario; avvegnachè la filosofia ch'è la scienza generale, costantemente si adopera, siccome ogni altra scienza particolare, ad organizzarsi in tutte le forme e ad unire insieme tutte le sue forze. Egli era altresì naturale che questo progresso si effettuasse nell'ordine con cui si è manifestato. Gli spiriti impazienti di risolvere il gran problema dell' universo, dovettero da prima mettersi nel campo dell' ontologia, e poscia ripiegarsi sopra sè stessi per esaminare l' istrumento delle conoscenze; e la psicologia alla sua volta dovette precedere la logica, che, in certi riguardi, è la legislazione dell' intelligenza.

A questo risultamento positivo si aggiugne un altro negativo. Ciascuna di queste scuole desiderava di sciogliere un problema insolubile nel modo in cui era concepito. La scuola metafisica dimandava da' suoi avversari che, partendo dalle sole idee razionali, le mostrassero l' esistenza del finito o dell' ordine variabile. Or, corrispondendo le idee razionali all' invariabile ed all' assoluto, tutte le conseguenze che poteansi dedurne, aveano gli stessi caratteri, e non potevan mai fornire il termine richiesto, il quale, essendo variabile e relativo, avea per l' appunto i caratteri opposti.

Dall' altra parte, la scuola fisica proponeva lo stesso dubbio in un senso contrario. Questa esigeva che muovendo dalle sole sensazioni che corrispondono al variabile, se ne ricavasse la dimostrazione dell' ordine invariabile ed assoluto. Essa non consentiva a riconoscer un tale ordine se non con questa condizione, e sfidava con diritto gli avversari di adempierla una volta.

Le obbiezioni insolubili che le due scuole tra le quali dividevasi la filosofia, scambievolmente si opponevano, ebbero per necessario effetto di scrollare l'autorità della ragione umana; imperciocchè i colpi che ciascuna dirigeva contro una metà dello spirito umano, ferivano l' altra metà. Nel vero, le

idee e le sensazioni si fondano tanto le une quanto le altre in ultima analisi su credenze naturali, le quali si ammettono senza veruna dimostrazione. Giacchè se voglionsi dimostrare tutte le idee, vi ha mestieri di una serie infinita di dimostrazioni e per conseguente nessuna dimostrazione è possibile. Se, al contrario, tutte le dimostrazioni han per base un ordine d' idee indimostrabili, lo spirito umano in tal caso non assente a queste idee primitive, che per una semplice ed invincibile credenza. I metafisici pretendendo che la scuola fisica dimostrasse la sua fede alle sensazioni, e non ammettendo, in tal riguardo, la credenza inerente alla natura dell' uomo, scrollavano con ciò le fondamenta di lor filosofia; imperciocchè essi erano astretti di ritornare alla perfine, per quel che concerne le idee primitive ed indimostrabili, a questo stato di pura credenza. I fisici che ammettevano questo stato per le sensazioni, in quanto alle idee lo negavano; sicchè gli uni e gli altri credendo di combattere le dottrine de' loro avversarii, minavano la base comune di ogni filosofia.

IV. SCUOLA INTERMEDIA

IDEE STORICHE—Mentre che le due scuole eleatiche si formavano,si vide sorgere un' altra tendenza filosofica,da prima rappresentata da Eraclito, e poscia da Empedocle. Il primo, nato in Efeso, avea avuto relazione con la scuola fisica della Jonia; di poi aveva seguìte le lezioni del fondatore della scuola metafisica di Elea, verso il declinare del VI secolo. Dopo lui venne Empedocle che fiorì verso l' anno 450. Questo filosofo, per patria di Agrigento,sembra aver apparato,siccome Eraclito, la filosofia da vari maestri fisici e metafisici.

ESPOSIZIONE—Le idee di Eraclito e di Empedocle, in quel che hanno di comune, si riferiscono ad una filosofia la quale non è idealista, come quella di Senofane e di Parmenide, nè materialista come quella di Leucippo.

Da una parte essi tentarono di costruire una filosofia fisica, ed ammisero il fuoco come principio de' fenomeni materiali, il quale operava secondo due leggi fondamentali, le leggi di amore e di odio, di concordia e di discordia, o per parlare il linguaggio moderno, di attrazione e di ripulsione. Ciascun di loro combinò con queste idee generali alcune concezioni che gli erano proprie. Ma l' uno e l' altro in questo aspet-

*

to, cioè in quanto cercavano spiegazioni fisiche, si avvicinavano alle scuole fisiche d'Jonia e di Elea.

Ma deviarono sotto un altro riguardo dal procedimento di queste scuole, specialmente della seconda; giacchè al di sopra del mondo fisico riconobbero il mondo spirituale ed intelligibile, sceverarono le idee dalle sensazioni, e si elevarono insino a Dio. Per questa parte di dottrina essi si avvicinavano a quella di Pitagora ed allo spiritualismo della scuola metafisica di Elea, ma senza cadere, come quest' ultima, nell' idealismo.

La filosofia di Eraclito merita un' attenzione particolare. Imperciocchè costui vedendo l'insussistenza e l' opposizione delle teorie filosofiche sostenute da' suoi antecessori e da' suoi contemporanei, si gittò in seno allo scetticismo. Donde sembra non essere uscito altrimenti che fissando nella ragion comune la base della filosofia. Tanto pare rilevarsi da' frammenti degli scritti di lui serbatici da Sesto Empirico. « La ragione comune e divina è, secondo lui, il criterio della verità. Quel che universalmente si crede, è certo; essendo che questa credenza ritrae della ragione comune e divina; e per la ragione opposta ogni opinione individuale manca di certezza. . . Essendo dunque tale la ragione, l' uomo si avvolge nell' ignoranza sino a che egli non giunga a godere del commercio della parola, e solo con questo mezzo egli comincia a conoscere. Per il che convien deferire alla ragione comune. Or questa ragione comune non essendo altro che il quadro dell' ordine universale, ogni qualvolta attingiamo alla memoria comune, possediamo la verità; e quando interroghiamo solamente la nostra ragione individuale, noi cadiamo in errore (1) ».

Si hanno di più alcuni frammenti di un poema filosofico di Empedocle, assai manchevoli per altro, perchè potesse ricostruirsi il suo sistema. La morte di questo filosofo fu ancora più illustre della sua dottrina; in fatti egli morì vittima del suo zelo per il progresso della scienza. Perocchè disceso nel cratere dell'Etna ad investigarvi la verità, vi scontrò la morte.

Qualunque fossero stati gli adoperamenti di Eraclito ed Empedocle per stabilire una scuola che evitasse gli eccessi del panteismo idealista e dell' ateismo materialista, sembra nondimeno che le due scuole di Elea esercitassero, in quell'epo-

(1) Sesto Empirico, *Adv. Logic.* lib. VIII.

ca, un' efficacia predominante sulla filosofia greca. La quale efficacia produsse. com' abbiam veduto, l'effetto di scuotere le fondamenta della ragione umana, e di aprire la strada allo scetticismo, il quale veramente apparve sotto una forma particolare in quella che può dirsi l'*epoca de' sofisti.*

V. SOFISTI

IDEE STORICHE — La storia rammenta ch' un nembo di sofisti ingombrò la Grecia. Nel novero di coloro che non furon sepolti nell' obblio, ella ci ricorda Gorgia, Protagora, Prodico, Polo, Trasimaco, Callicleto, Ippia.

I sofisti possono dividersi in due classi: i primi erano semplicemente retori, vòlti solo alla scienza delle parole ed estranei ad ogn'idea filosofica; gli altri, di cui solo noi abbiam a parlare, eran dialettici i quali non si occupavano della ragione umana se non per armarla contro di lei stessa. Noi prenderemo per tipi di questa degradazione intellettuale Gorgia di Leutini, e Protagora d'Abdara.

ESPOSIZIONE—Lo scetticismo formava la parte sostanziale di lor comune dottrina. Imperocchè essi tenevano non esservi e non potervi essere per l'uomo che verità relative e non già verità assolute. Gorgia particolarmente fondò le sue conclusioni scettiche su i principii della scuola metafisica di Elea, impugnando l'esistenza del finito, e pretese nello stesso tempo che ogn'idea dell'infinito è inaccessibile all'umana intelligenza. E' scrisse un libro cui intitolò: *Di quel che non è, o della natura.* Protagora fe' dipendere la sua scettica argomentazione da' principii degli eleatici fisici. Sostenne che i fenomeni della natura, come le modificazioni dello spirito umano, sono in uno stato continuo di variazione che toglie di mezzo la possibilità di ogni conoscenza certa.

Ma i sofisti rivestirono lo scetticismo di una forma particolare, stantechè questo non era presso di loro la triste disperazione della ragione che si distrugge, ma solo un frivolo disprezzo di essa. I sofisti erano scettici che usavano dell'intelligenza come di un trastullo. Per divertire la gioventù greca avida di spettacoli e di giuochi, le presentavano lo spettacolo di una ginnastica intellettuale, e sostenendo a vicenda il pro e il contra, eseguivano innanzi a lei i giuochi di forza del ragionamento. A' quali rispondevano grandi applausi, e per pa-

recchi di questi giocolieri filosofici tal malaugurato mestiere divenne una fonte di ricchezze.

OSSERVAZIONI – Se questo stato degli spiriti, conosciuto per la foga destata da'sofisti, fosse durato lungo tempo nella Grecia, la filosofia vi si sarebbe affatto spenta; ma ebbe bastevol forza per trionfare di questa crisi, e l'opposizione che si operò, produsse il più brillante sviluppo della filosofia greca. In capo a questa novell'epoca compare il gran nome di Socrate.

SECONDO RIVOLGIMENTO

SOCRATE

IDEE STORICHE—Socrate nacque in Atene nel 470 a.G.C.da uno scultore addimandato Sofronisco, e vi mancò nel 400. E' dapprima diede opera al mestiere del padre, e poscia intese alle filosofiche discipline. Pel quale studio non fu punto stornato dall'adempire ogni dovere di cittadino. Più volte portò le armi in difesa della patria, e con pari coraggio esercitò i pubblici uffizi che gli vennero commessi. Ma spese principalmente sua vita a propagare in mezzo de'suoi concittadini l'amore della saggezza. Gli antichi scrittori non sono d'accordo nel farci sapere, se Socrate abbia trasmessa la sua dottrina in alcuni scritti. Che che ne sia di questo, egli è certo che i suoi insegnamenti comunicati a voce, contrarii ad ogni ostentazione di scienza, facevano contrasto con le orgogliose lezioni della maggior parte de'filosofi, e precipuamente con il ciarlatanismo de'sofisti che col loro odio l'onorarono. La storia delle sue virtù e delle persecuzioni ch'ebbe a soffrire, è ben conosciuta, perchè qui debba minutamente parlarsene. Il *Fedone* di Platone è l'epopea della sua eroica morte.

Carattere della restaurazione filosofica tentata da Socrate.—La filosofia, nello stato d'invilimento al quale era venuta per opera de'sofisti, aveva perduto la primiera sua gravezza e severità. Quindi chi si adoperava a rigenerarla, dovea renderle primieramente il proprio carattere, richiamandola ad un fine insieme sublime e pratico. Questa per l'appunto fu la missione di Socrate, che più d'ogni altro si volse alla parte morale della scienza. Egli, sotto alcuni rapporti, fu il medico della filosofia greca che si moriva di spossatezza. Egli esercitò la sua efficacia sin nel seno delle scuole che più delle altre si allontanarono dalla sua dottrina morale: imperocchè l'epicu-

reismo, con tutto che corrompesse la filosofia, pure stando agl'insegnamenti di Socrate diresse le speculazioni scientifiche ad un ordine d'idee applicabili alla condotta dell'uomo.

La dottrina di Socrate, ridotta alla sua sostanza, è una teoria della virtù. Il tipo della virtù è Dio, autore di quel ch'è buono e bello, che con la sua provvidenza modera il mondo. La sede della virtù è l'anima, simigliante a Dio per la sua natura e siccome lui immortale. L'essenza della virtù comprende la saggezza che si riferisce a'doveri dell'uomo verso sè stesso, la giustizia che determina i doveri verso gli altri, e la pietà che contiene quelli verso Dio. I mezzi di praticar la virtù, in quanto dipendono dall'uomo, sono la conoscenza di sè stesso e l'infrenamento de'desiderii; in quanto poi procedono da Dio, consistono nell'inspirazione divina. Il termine della virtù è la felicità, e Dio ne guarentisce l'armonia finale.

Il metodo che Socrate seguiva nell'esposizione delle sue idee, era la conseguenza delle nozioni che si avea formate sull'intendimento della filosofia e sulla natura dell'anima. Poichè la filosofia si riferisce di sua natura ad un fine pratico, il vero metodo d'insegnarla debbe avere lo stesso carattere. Il perchè in vece di cominciare da alte speculazioni spesso non intelligibili a ben molti di coloro che tolgono ad ammaestrarsi, debbonsi, giusta Socrate, prendere gli spiriti nello stato in cui sono, con le loro idee, ed eziandio con i loro pregiudizi, per innalzarli gradatamente alla conoscenza della verità. Il qual procedimento d'altronde concordava, secondo le idee di Socrate, con la natura dell'anima. Imperciocchè egli portava opinione che l'anima conteneva i germi della verità, ma involti ed affogati nelle opinioni vane che le passioni vi producono. Convien dunque cominciare dallo spogliarla di quest'inviluppo per darle la forza di svolgere i semi che contiene. È forza penetrare in queste idee false, opporre le une alle altre, distruggerle con loro stesse. Di qui provengono quelle sottigliezze a cui Socrate non sdegnava di scendere. Il suo metodo era una critica negativa nel suo procedimento, e positiva nel suo scopo.

Il rivolgimento filosofico che comincia da Socrate ci offre una *fase di accrescimento* ed una *fase di decrescimento*.

La fase di accrescimento primieramente ci farà chiamare ad esame alcune scuole che s'ingegnarono di organizzare la

filosofia; di poi alcune grandi scuole ove si recò ad effetto quest'organizzazione, in tal senso che un sol pensiere dominante vi divenne il centro ed il principio vitale di un vasto complesso d'idee. Queste grandi scuole sono la platonica, l'aristotelica, l'epicurea e la stoica.

La fase di decrescimento ne mostrerà la dissoluzione graduata di queste diverse maniere onde si volle organizzare la filosofia, sino al momento in cui, essendo state esaurite le teorie, lo scetticismo eziandio tentò di ridursi in teoria.

I.—FASE D' ACCRESCIMENTO

SCUOLE CHE TENTANO DI ORGANIZZARE LA FILOSOFIA

In quell' intervallo di tempo che passa tra Socrate ed Epicuro, appaiono diverse concezioni che potrebbero dirsi frammenti, siccome quelle che contengono solamente alcuni di quegli elementi che furon poi combinati in altre scuole con un più vasto ordine d' idee.

Queste idee possono dividersi in due classi: le prime, togliendo alla dottrina fondamentale di Socrate alcune parti che l'alteravano, prepararono i sistemi seguenti assai più rinomati; le altre continuarono un po' in iscorcio i sistemi anteriori a Socrate, ma modificati dall' influenza della filosofia socratica. Alla prima classe appartengono le idee di Antistene e quelle di Aristippo; alla seconda le concezioni di Pirrone e quelle di Euclide di Megara.

I.ª CLASSE — *Antistene* o *Scuola cinica*—Antistene che insegnava verso l'anno 380, fu il fondatore della scuola cinica di cui Diogene fu il più compiuto tipo. Questa scuola in alcuni riguardi ha spianata la via allo stoicismo.

Antistene primieramente tolse ad imprestito dalla scuola socratica questo principio assai bene sviluppato da Platone, che il sommo bene dell' uomo consista nella virtù o sia nella simiglianza con Dio. Quindi, partendo da quest' idea che Dio è assolutamente indipendente, fece consistere la virtù in una orgogliosa indipendenza da tutte le cose esteriori. Il saggio doveva dispregiare, sdegnare e tenere a vile tutto quello che poteva impedire quest' indipendenza; di qui traeva origine la sua non curanza non pur de' piaceri e della fama, ma sì delle convenevolezze sociali, degli usi più venerandi e delle teorie scien-

tifiche che ricusava come un ammasso di sterili sottigliezze. Per tal modo, mentre Platone, riponendo come lui il bene supremo nella virtù, cercava di concordare con essa tutti gli elementi della natura umana, Antistene sacrificava la natura dell' uomo ad un' idea di virtù, che alla fine non era altro che un selvatico esaltamento dell' egoismo.

Aristippo o *Scuola di Cirene*—La scuola di Cirene, fondata da Aristippo che fioriva parimenti verso l'anno 380, apriva la via all' epicureismo, come la scuola cinica la preparava allo stoicismo. I principali capi di questa scuola dopo il fondatore sono il suo nipote Aristippo, cognominato Metrodidatto, Egesia, Anniceri, Teodoro.

La scuola di Cirene tolse dalla dottrina socratica questo principio, che la filosofia debbe mirare ad uno scopo pratico e per conseguente alla felicità dell' uomo. Ma invece di condurre l' uomo alla felicità per l' adempimento de' doveri, ella mise da parte essa idea del dovere, o la confuse con quella del piacere. Se segnò la via all' epicureismo, però ne differì in questo che tutt' i cirenaici, se ne togli Anniceri, aveano in mira solo il godimento attuale, immediato, e specialmente i piaceri del senso, in mentre che l' epicureismo si fondò su d' un calcolo di godimenti che s' estendeva a tutta quanta la vita, ed in che altresì erano allogati i piaceri dello spirito.

Comechè la scuola di Cirene si desse assai poca sollecitudine delle quistioni speculative, tuttavia il suo principio morale l'indusse a negare ogni altra sorgente di conoscenza fuori delle sensazioni. Pure alcuni filosofi di questa scuola più degli altri consentanei a'loro principii, rigettarono il testimonio della sensazione stessa, come organo della verità obbiettiva, e si rivolsero unicamente al suo carattere subbiettivo, cioè a quell' impressione piacevole o penosa che l' accompagna. Essi rigettarono la ricerca del vero in sè, affinchè tutta l' attività umana si riducesse alla ricerca del piacere; lo scetticismo e la voluttà erano, a lor parere, la condizione naturale dell' uomo. Teodoro, detto l' Ateo, fu padre di questa mostruosa dottrina.

II.ª CLASSE—*Pirrone* o *Scuola scettica*—La dottrina di Pirrone di Elea, sviluppata dal suo discepolo Timone, presenta un singolare accozzamento d'idee. Egli adottò questo principio della scuola socratica, che la filosofia tutta quant'è debba riferirsi alla virtù. Ma di qui però dedusse l' inutilità della scienza, e, per dimostrarla, tolse a stabilire l' impossibilità della scienza

stessa, togliendo da' sofisti gli argomenti che Socrate aveva combattuti, per negare la certezza umana. Il pirronismo nella sua origine fu altresì una continuazione della filosofia sofistica unita ad un principio morale. Perciocchè, essendone esclusa la filosofia speculativa, la pratica doveva seguire le spinte della natura.

Euclide o *Scuola di Megara*—La scuola di Megara, fondata da Euclide verso il 400, a cui possono aggiugnersi le scuole di Elide e di Eretria, continuò in parte, almeno secondo la dottrina del suo fondatore, gl' insegnamenti della scuola metafisica di Elea, modificati dall' influenza delle dottrine di Socrate. Euclide riconobbe con questa scuola l' unità primitiva come la sola realtà. Ma, in vece di considerarla essenzialmente nell' aspetto ontologico, come avean praticato Senofane e Parmenide, sguardolla principalmente sotto l' aspetto morale, seguendo l' inchinamento dato da Socrate alla filosofia. L' essere assoluto fu da lui considerato come il bene assoluto. Gli altri filosofi della scuola megarica ebbero nome solo per una dialettica sottile, diretta specialmente contro alle conoscenze poggiate sul testimonio de' sensi.

GRANDI SCUOLE O SIA ORGANIZZAZIONE DELLA FILOSOFIA

Lo sviluppo filosofico di cui Socrate fu il promotore, diramandosi generò quattro grandi scuole.

La scuola fondata da Platone, in quanto che ripeteva la scienza da una regione superiore al mondo sensibile, tenne il procedimento di Pitagora e quello de' metafisici di Elea.

La scuola di Epicuro s' attenne a quello de' fisici di Elea e de' materialisti di Jonia che li precedettero.

La filosofia aristotelica ingegnossi di compiere quel che era stato fin allora troppo imperfettamente tentato dalla scuola di Eraclito e di Empedocle. Imperciocchè ella cercò di allogarsi tra l' idealismo ed il sensualismo.

Benchè la scuola di Aristotele nell' ordine cronologico apparisca innanzi a quella di Epicuro, a noi tuttavia piace parlarne dopo di questa, imperciocchè occupando le sue dottrine un posto intermedio tra il platonismo e l' epicureismo, può assai agevolmente scorgersi il suo carattere proprio, dopo che si son conosciuti i due estremi tra i quali ella dondolava.

Finalmente lo stoicismo, stabilito da Zenone, tentò di com-

binare una filosofia speculativa il cui principio non poteva trovarsi che nel sensualismo di Epicuro, con una filosofia morale che metteva la maggior parte delle sue radici nel platonismo.

PLATONE

IDEE STORICHE — Platone nato al 430 nell' isola di Egina, traea per parte del padre dal legnaggio di Cadmo, e per parte della madre da quel di Solone. Assai tosto egli si volse allo studio delle arti, come la pittura, la musica, la poesia e la geometria. I calcoli matematici uniti all' entusiasmo del bello invigorirono il suo genio vasto e sublime, e le lezioni di Socrate ne svilupparono la vocazione alla filosofia. Dopo la morte del quale egli intraprese molti viaggi con intendimento d' istruirsi. In questo tempo gli si porse il destro di conversare con i filosofi della Grecia e con i sacerdoti d'Egitto. Ebbe oltre a ciò relazioni con Dionisio il vecchio, quindi col giovane, tiranni della Sicilia; da' quali, a riguardo della giustizia che cercava loro inspirare, sostenne durissime persecuzioni. Alcuni popoli gli chiesero leggi; ed alcuni re chiedevano con premura di essere aiutati da'suoi consigli. La scuola che fondò ne' giardini dell' Accademia, fu come un centro di luce che si spandette fin nelle regioni più lontane. Egli alla fine mancò nel 348. Pubblicò la sua filosofia sotto forma di dialoghi in diverse maniere disposti, ed ecco il loro ordine tramandatoci da Diogene Laerzio.



ESPOSIZIONE — Noi in primo luogo esporremo la teoria di Platone sulle idee, la quale costituisce la base di sua filosofia, ed in secondo luogo daremo un saggio della sua teoria delle cose.

Teoria delle idee — Lo scetticismo sarebbe senza meno la condizione dell' intelligenza umana, se non fosse all' uomo pos-

(1) Il sig. Cousin ha pubblicata una traduzione compiuta delle *Opere di Platone* in 13 volumi, Parigi 1822-1840.

sibile ritrovare il fondamento di un' affermazione assoluta, o sia di un' affermazione che si fonda sopra alcun che di necessario ed immutabile; imperocchè senza ciò tutt' ondeggerebbe nelle sue concezioni. Or che troviamo noi mai nella nostra intelligenza ?

Da prima noi vi scontriamo le sensazioni; ma queste nulla offrono di necessario, nè in sè stesse, nè nel termine al quale si riferiscono. Non in sè stesse, giacchè le sensazioni si rapportano puramente all'individuo che le sperimenta, più o meno forti, più o meno vive, secondo i diversi individui ed i vari stati successivi di ciascuno di essi. Non nel termine a cui esse si riferiscono, perocchè questo potrebbe essere e non essere, è capace del più e del meno, ed è soggetto ad un perpetuo cangiamento.

Al di là delle sensazioni che mai troviamo ? Generalizzando le impressioni sommistrateci dall' esperienza, noi giugniamo a formarci nello spirito alcune nozioni che rappresentano non più l'oggetto individuale di ciascuna sensazione, ma un obbietto generale ch' è come il compendio di tutta una classe di sensazioni. Ma queste nozioni appunto perchè sono la generalizzazione delle sensazioni, partecipano della variabilità essenziale all'ordine nel quale hanno il loro fondamento.

Se dunque non altro vi avesse nell' intelligenza umana che sensazioni e nozioni, niun mezzo vi sarebbe di trovar la base di un' affermazione assoluta. Ma èvvi mai in essa alcun' altra cosa ? Se presupponete annientati tutt' i triangoli che hanno la realtà nella natura, tutto quello che cade sotto la sensazione disparisce, ma vi rimane qualche cosa, cioè le proprietà del triangolo che invariabilmente sussistono. Di più presupponete che pensandomi compiere un atto di beneficenza, io non ho arrecato ad un infelice che un inutile soccorso: variate non pur tutte le circostanze di questo fatto, ma si tutto quello che forma il fatto stesso, e presupponete che volendo porgere a quest' uomo un rimedio che lo salvi, io gli ho dato un veleno che l' uccida, la mia azione conserva un carattere che non varia giammai in questo cangiamento di circostanze, e questo carattere dipende dal suo rapporto con un termine superiore a quel che avviene nell'ordine del variabile, o sia con quel termine che si chiama il giusto o il santo. Trasferitevi ora in tutt' i punti dello spazio e del tempo; l' idea delle pro-

prietà essenziali del triangolo, e l'idea del giusto e del santo vi si mostra sempre a sè stessa simigliante. Vi è dunque nell'intelligenza umana alcun che d'universale, siccome quello ch'è indipendente dallo spazio e dal tempo, alcun che di necessario in sè stesso, giacchè non è soggetto a niuna variazione. Son queste le *Idee*.

Per tal modo tre cose si mostrano nell' intelligenza umana: le sensazioni, le nozioni e le idee. Le sensazioni corrispondono al mutabile e all' individuale, le nozioni al variabile, fatta astrazione dall'oggetto individuale di ciascuna sensazione, le idee all' invariabile ed all' universale.

Donde seguita che l'idee, unica base possibile dell' affermazione assoluta, a dirla propriamente, costituiscono la scienza. Le sensazioni sprovvedute di ogni carattere di necessità e di universalità non sono intelligibili che mercè il loro rapporto con le realtà di cui sono l'ombra, cioè con l'idee. Le nozioni, comechè distinte dalle sensazioni pure, non sono possibili che mercè la generalizzazione, e questa non è possibile, se non perchè la ragione sperimenta il bisogno di giungere ad un termine universale in sè stesso. Tutto quello che nello spirito umano è al di sotto delle idee, non risplende che di luce presa in prestito: le idee sole posseggono questa luce, anzi son questa luce stessa.

Teoria delle cose — Dio — Quel che si cangia, quel ch'è limitato o dipendente dal tempo e dallo spazio, ha meno di essere di quel ch'è universale ed invariabile. Quel ch'è manifestato dalle idee, è dunque la realtà suprema, o l'essere per natura; o, con altre parole, esiste una sostanza di cui le idee formano l'essenza: questa sostanza è Dio.

Da un'altra parte l'ordine variabile non potendo conoscersi se non in quanto rapportasi all' ordine superiore, ha dovuto essere formato sul modello delle idee. Vi è stato dunque bisogno che l'essere le cui idee sono l'essenza, operasse sul variabile per imprimergli la forma delle idee.

Per tal modo nella filosofia di Platone Dio va concepito sotto due diversi rapporti: imperocchè si concepisce come sostanza e come cagione, come sostanza delle idee, e come causa delle forme che sono, nell' ordine variabile, l'impronta esterna delle idee. E però nella dottrina di lui Dio spezialmente si presenta sotto la nozione di λόγος o della parola, che con-

tiene le idee eterne, tipi di tutte le cose. Da queste sole idee considerate nel doppio rapporto innanzi esposto, Platone giugne alla nozione di Dio; il che vuol dire che Dio non può essere conosciuto e non rivelasi all'intelligenza che per mezzo della parola sua.

Creazione — L'unità, l'universalità, l'invariabilità sono i caratteri di Dio, in mentre che la moltiplicità, la località, la variabilità costituiscono i caratteri del mondo. Per questa totale opposizione di caratteri tra Dio e il mondo, non ha potuto Dio produrre il mondo. Il perchè fuori di Dio esiste un principio del variabile, dell'imperfetto, del finito, il quale, non avendo potuto derivare da Dio, esiste parimente da sè stesso. Questo principio appunto è la materia passiva, cieca, indeterminata, senza forme.

Ma la nozione di questi due principii sostanziali non ci mena a riconoscere una terza sostanza, la cui nozione è necessaria alla spiegazione del mondo? Il mondo non esisterebbe, se Dio non avesse operato sulla materia; imperciocchè allora rimanendosi la materia nel suo stato di passività e d'indeterminazione, niuna forma, nissun'azione, niun ordine avrebbe potuto prodursi. Ma d'altronde essendo la materia, sotto tutt'i rapporti, l'antitesi di Dio, l'azione di lui sulla materia non importa una realtà che non sia, nè l'attività pura come Dio, nè la pura passività come la materia? Platone ha chiamato col nome di *anima del mondo* questo principio intermezzo che partecipa della natura della materia e di quella di Dio. La cosmologia platonica, sguardata nell'origine, può adunque rappresentarsi con questa formola: Dio è riguardo all'anima del mondo quel che l'anima del mondo è riguardo alla materia, e l'universo è una grande regola di proporzione.

S'egli è chiaro che la nozione dell'anima del mondo è la chiave della cosmologia di Platone, non è meno vero che questa stessa nozione è molto oscura per noi. Di fatto l'anima del mondo viene ella prodotta, o pure è improdotta? S'ella è improdotta, esiste dunque tra Dio e la materia un terzo principio eterno nel quale il mutabile e l'immutabile, il finito e l'infinito esistono. Ma ciò supposto, perchè mai non potettero essi coesistere in Dio? ed in tal caso in luogo del dualismo primitivo ammesso da Platone si perviene all'idea Pittagorica, secondo la quale tutto, non eccettuata la materia,

deriva dall' unità sostanziale o dalla monade infinita. Che se l'anima del mondo, siccome alcuni passi di Platone sembrano accennare, è stata prodotta da Dio che ne ha renduto un composto di qualità divine e materiali, Dio per conseguente ha potuto primitivamente operare senza veruna sostanza intermedia sul principio materiale; ed in questo secondo caso non è egli difficile concepire da qual principio sia partito Platone per conchiuderne la necessità di questa sostanza intermedia?

Per cansare almeno parte di siffatte difficoltà, può pensarsi che Platone non ponga l' anima del mondo come un'essenza necessaria, perchè l' azione di Dio sulla materia addivenisse possibile, ma solo come un risultamento necessario di quest' azione. Questo vuol dire che, mercè l' azione di Dio sulla materia, confondendosi sino a certi gradi l'indivisibile ed il divisibile, l'immutabile ed il mutabile, le idee archetipe e il principio informe, ne sia derivata questa sostanza intermedia che partecipa della natura dell'uno e dell'altro.

Nel rimanente, de'due principii primitivi da lui riconosciuti non pure usò Platone a spiegare la produzione dell' universo, ma ancora a render ragione dell'origine del male, quistione di altissima importanza nella filosofia dopo quella della creazione. Nel sistema di Platone il male considerato in generale esiste necessariamente, non essendo esso altro che la stessa resistenza della materia, e però esiste indipendentemente da Dio, siccome la materia esiste da sè stessa. Per tal modo Platone ponendo fuori di Dio il principio del male, volle evitare le conseguenze immorali del panteismo, il quale riferendo a Dio cotal principio, distrugge la purezza di sua sublime essenza. Ma il male sol nel principio materiale esiste necessariamente, in quanto che questo non è informato dalle idee divine. Dio, operando sopra di esso, tende a distruggere il male, in quanto ch'egli riduce la materia domata sotto le leggi proprie delle idee, e la creazione in tutta la sua durata non è che lo sviluppo di questa lotta divina.

Cosmologia — La cosmologia di Platone ha due parti. Delle quali la prima riguarda il principio spirituale, o l'anima del mondo, e l'altra si riferisce al mondo materiale ch'è il corpo di quest'anima; e le due parti di questa cosmologia, o scienza generale dell'universo, si uniscono tra di loro in quella maniera che la psicologia e la fisiologia concorrono a stabilire

quella scienza particolare ch'ha specialmente ad obbietto l'uomo.

1.° L'anima del mondo individuandosi e partendosi in diverse anime, forma gli dei, i demonii, gli uomini in quanto sono esseri intelligenti.

Poichè v'ha nella natura una moltitudine di centri diversi di azione, esistono perciò altrettante particolari emanazioni dell'anima del mondo, o sia altrettante diverse anime che sono in riguardo a ciascuna parte della natura quel ch'è l'anima dell'uomo relativamente all'organizzazione ch'ella anima e regge. Ma tutte queste anime diverse, tutte queste intelligenze hanno l'anima del mondo per centro comune, quasi in quel modo che le diverse facoltà dell'anima umana si riuniscono nel punto centrale che costituisce l'individualità.

2.° Nella parte fisica della cosmologia, Platone ammette due principii dell'universo materiale: l'elemento terrestre, senza il quale non sarebbevi stato alcun solido, e l'elemento igneo senza di cui niuna luce sarebbevi stata. Il primo è il principio della tangibilità del mondo, e l'altro è il principio della sua visibilità. Ma poichè questi due elementi non hanno alcuna analogia fra di loro, Dio per riunirli ha prodotto due elementi intermedii, l'aria e l'acqua, i quali da una parte son tra di loro analoghi mercè la fluidità che loro è comune, e dall'altra sono analoghi a' due estremi, cioè l'aria al fuoco, e l'acqua alla terra.

Platone nel *Timeo* si allarga in lunghe speculazioni sulle leggi fisiche del mondo, la cui esposizione non può aver luogo in questo compendio storico.

3.° La psicologia e la fisiologia dell'universo in sostanza non formano che due branche d'una scienza unica nell'obbietto, giacchè l'universo non è che un solo animale immenso.

Il quale animale opera nel tempo e pel moto: il tempo è l'immagine mobile e fluida dell'eternità immobile nell'unità; il moto è l'attività dell'anima del mondo e delle anime che ne son derivate.

Il mondo, siccome quello ch'è buono, non mancherà giammai; ma questa vita immortale del mondo è divisa in periodi, al termine di ciascuno de' quali le cose si rattrovano nel loro stato primiero. La qual cosa costituisce quel che Platone ha detto il *grande anno*.

Antropologia o Scienza dell'uomo — L'antropologia com-

prende due parti: la prima psicologica che tratta dell' anima, e l'altra fisiologica che tratta del corpo.

L'anima può considerarsi sotto un doppio rapporto, come intelligente e come amante.

Nel primo rapporto abbiamo di sopra osservato, che Platone distingue, in qualche maniera, tre regioni nell'anima umana: quella delle idee, quella delle nozioni, e quella delle sensazioni. Egli ammette nella parte affettiva dell' anima, o sia nell'anima considerata come amante, tre regioni corrispondenti a queste. L'amore del bene assoluto corrisponde alle idee, e l' amore animale corrisponde alle sensazioni. Fra questi due amori rattrovansi alcune affezioni intermedie, cioè le passioni, in quanto ch'elle non mirano, come ad oggetto diretto, alla vita animale, senza neppure rapportarsi al bene assoluto; siccome le nozioni sono una specie di mezzo tra le sensazioni e le idee. Queste affezioni intermedie sono designate da lui col nome di θυμὸς. L'ambizione, l'amore della gloria, lo sdegno, eccetera, appartengono a questa categoria.

Platone stringe nel modo seguente la fisiologia alla psicologia. La parte superiore dell'anima la quale vive d'idee, e di desiderii che alle idee rispondono, ha per organo la testa; la sede del θυμὸς è nel cuore; quella della parte inferiore dell'anima è negl'intestini. L'armonia di questi tre centri d'organi, secondo le leggi della subordinazione che gli uniscono, è il fondamento della vita organica.

Logica e Morale — La logica porge all'anima le regole che in quanto intelligente ella debbe seguire; la morale racchiude le leggi a cui dee ubbidire in quanto è amante.

Logica—V'ha tre maniere di ogica: la prima è detta *assoluta* o *apodittica*, e corrisponde al necessario e all'invariabile, in una parola alle idee; la seconda detta *probabile* o *epicherematica* sta nel mezzo tra l'assoluta che genera certezza, e la logica incompiuta di cui siamo per parlare. Le nozioni formano l'elemento della logica probabile. Questa da una parte è inferiore alla prima specie di logica, essendo che le semplici nozioni non possono costituire la certezza la quale è tutta propria delle idee, e dall'altra parte siccome quella che comprende elementi sceveri d'individualità, è superiore alla terza specie di logica che si rimane nella sfera degli obbietti individuali. Questa terza specie è la logica *imperfetta*

o *entimematica*. Le maggiori o le proposizioni generali non possono aversi dalle sensazioni che corrispondono agli obbietti individuali. Questa logica impotente ad adoperare il sillogismo, vien obbligata di ristarsi all'entimema, il quale poichè è un mutilamento del sillogismo, la logica entimematica è *imperfetta* o tronca.

Si rinvengono i precetti fondamentali della logica di Platone nelle teorie di Aristotele, se ne togli le differenze essenziali determinate da'diversi punti donde l'uno e l'altro si partono. Osserviamo di sfuggita che se Platone seguiva senza meno, nelle sue meditazioni o operazioni interne del suo spirito, il metodo *a priori*, o sia il metodo che dal generale discende al particolare, d'ordinario preferiva nell' esposizione delle sue teorie il metodo opposto che primamente opera su' particolari, e poi da questi svolge l'universale e l'assoluto.

Morale—La morale contiene le leggi dell'anima in quanto è amante, e per conseguente eziandio in quanto è operatrice in forza delle affezioni che la signoreggiano.

Siccome per la logica, risguardata ampiamente, l'anima imita il λόγος, la parola divina, così per la morale ella imita Dio in quanto è amante ed operatore.

Dio che ama le idee con un amore infinito, non ha operato al di fuori di sè, se non per dare l'esistenza reale a questi archetipi di tutte le cose. L'uomo subordinando gli amori inferiori, o sia l'amore de'beni sensibili e mutabili all'amore dell'idee o del bene, o sia dell' assoluto, non per altro scopo debbe operare, se non se per render reali nella sua sfera di attività, secondo il grado di sue forze, le idee divine.

Quindi il principio generale della morale è l'imitazione di Dio. Il bene consiste nel dare la realtà al vero di cui il bello è lo splendore. Questa nozione del bello è il fondamento dell'estetica di Platone.

Politica — La politica è l' applicazione della morale alle istituzioni sociali. Queste debbono mirare ad elevare gradatamente l'uomo al culto dell' idee o all'amore del bene propriamente detto, e per ciò medesimo a menare la moltiplicità all'unità, distruggendo l'influenza di tutto quello che genera divisione tra gli uomini. Platone malamente usando di questi principii altronde veri, ne dedusse due conseguenze antisociali: l'abolizione del matrimonio, e quella della proprietà. L'uno

e l'altra contrastando, secondo lui, all'unità sociale, dividono ed individuano le esistenze. Sotto questo rapporto egli disconobbe la vera idea dell'unità sociale, siccome quella che non pur non debbe distruggere le individualità e quel che vi ha relazione, ma debbe tendere pel contrario a serbarle compiute e sviluppate, e a ridurle in armonia.

Del resto, le sue teorie politiche strettamente si uniscono sotto altri rapporti a tutta la sua filosofia antecedente.

Se la politica non è altro che l' applicazione della morale, e se la morale stessa alla sua volta corrisponde alle diverse facoltà dell'uomo, ne segue che la società o l'uomo collettivo debba essere costituito come l'individuo. Ecco perchè ogni società perfetta debb'esser fondata, giusta Platone, sulla distinzione delle tre caste. La prima ch'è la casta dotta o filosofica, attende alla contemplazione delle idee, e però è l'intelligenza sociale e detta le leggi. La seconda, ch'è la casta depositaria della forza pubblica, è il θυμὸς della società. Al pari di questo essa corrisponde alle nozioni, imperocchè agisce in un ordine inferiore alla scienza e superiore a'lavori manuali. La terza è formata da'lavoratori e dagli artigiani; questa si ferma a'bisogni fisici, e tiene nella società le veci delle sensazioni nell'anima, e ne adempie l'uffizio, donde seguita che la perfezione sociale consiste a riunire queste tre caste secondo le leggi di subordinazione che coordinano le sensazioni e l'amore animale, le nozioni ed il θυμὸς alle idee, regola suprema d'ogni amore.

Vita futura — Platone pervenne ad una doppia dimostrazione dell'immortalità delle anime, la quale risponde alla duplice concezione che aveva di Dio. Egli considera Dio, secondo abbiam fatto conoscere, come sostanza e come cagione, cioè come il *substratum* infinito in cui tutte le idee hanno la lor eterna realtà, e come l'autore delle forme che costituiscono l'ordine dell'universo. Or le anime, in tanto che sono unite alle idee, comunicano alla sostanza divina e sono quindi per natura immortali. Dio sotto questo rapporto è la radice immanente di loro esistenza. Ma in altro riguardo, in quanto ch'è creatore o autore delle forme, egli è buono e giusto, e questi due attributi richieggono che le anime le quali hanno imitata l' azione divina, siano guiderdonate, e che siano punite quelle che hanno tolto a modello il principio del male

o la materia. Il perchè le concezioni di Platone sul termine delle cose corrispondono alle sue concezioni su la loro origine.

Cosiffatti sono i principii fondamentali della filosofia di Platone. L' immensa varietà di conseguenze nella quale l' unità di questo sistema si svolge, non può comprendersi ne' limiti di questo scritto. Il professore, se gliel comporta il tempo, non potrebbe rendere un più gran servizio in questa parte della storia della filosofia all' intelligenza degli allievi, che loro manifestando, per quanto riuscirà possibile, le ricchezze contenute in questo santuario della greca filosofia.

OSSERVAZIONI—1.° Platone, se vuolsi considerare il punto onde partì, si vede essersi fondamentalmente separato dalle due grandi scuole di Elea. Imperciocchè la prima tra queste avea domandato la dimostrazione dell' esistenza dell' assoluto o dell' infinito, l' altra la dimostrazione dell' esistenza del finito. Platone ammise, com' idea primordiale, questa doppia esistenza, e l' ammise come la condizione stessa, come la base della scienza, come contenente quello senza cui era impossibile filosofare, e però cansò gli scogli contro cui avean rotto la più parte de' suoi antecessori.

2.° La filosofia di Platone riunisce due caratteri che rare volte si trovano insieme, cioè la varietà la più estesa con la più intima unità. Egli non è difficile presentare in un quadro ristretto idee ben connesse tra loro, siccome parimenti non torna malagevole ad uno spirito filosofico raccorre insieme pensieri riguardanti ad un gran novero di obbietti senza legame tra di loro, ma disparati e differenti. Il difficile, il bello, il grande, sta nello spaziare per ordini svariati d' idee e menarli ad unità per mezzo di alcune concezioni fondamentali che li dominano tutti.

Sotto il riguardo dell' estensione e della varietà, la filosofia di Platone avvanzò senza meno tutte le filosofie che la precedettero in Grecia. Egli veramente tolse da esse in prestito moltissimi elementi, ma e ingrandendoli, e svolgendoli, e combinandoli con i suoi pensieri, se gli fece tutti suoi propri. Le scuole ch' avean proceduto più oltre nel campo della speculazione, non avean corsa, in qualche maniera, che alcuna delle regioni dello spirito umano, in mentre che Platone le percorse tutte quante. Per lui la filosofia si mostrò con tutta la sua forza, ed ella si mostrò come la scienza che costituisce l' unità delle varie scienze.

L' unità logica del platonismo mette le radici nella teoria delle idee la quale contiene insiememente l' unità obbiettiva, imperciocchè le idee sono lo stesso essere. La subordinazione delle sensazioni alle nozioni, e delle nozioni alle idee si riproduce sotto forme diverse in tutte le parti della filosofia di Platone, e determina, siccome abbiam fatto vedere, in ciascuna sfera particolare della realtà, un ordine analogo. Riuscirà agevol cosa rilevar questa unità dando uno sguardo alla tavola seguente:

TEORIA DELLA CONOSCENZA			TEORIA DELL' UNIVERSO		
Idee. . .	Nozioni intermedie tra le idee, e le sensazioni.	Sensazioni.	Dio assoluto, necessario, immutabile, ecc.	Anima del mondo, che partecipa della natura di Dio, e della materia.	Materia, principio del mutabile, e del relativo.
ANIMA UMANA			**ORGANIZZAZIONE UMANA**		
Regione della intelligenza e dello amore che corrisponde alle idee.	Regione della intelligenza e dello amore che corrisponde alle nozioni.	Regione della intelligenza e dello amore che corrisponde alle sensazioni	Il capo organo di quanto è più nobile nell' anima.	Il cuore organo del θυμος	Gl' intestini organi delle affezioni intime dell' anima.
LOGICA			**MORALE**		
Logica apodittica.	Logica epicheramatica che è intermedia tra le due altre.	Logica entimematica.	Amore puro dell'assoluto.	Amore misto.	Amore animale.

POLITICA

Casta sapiente che contempla la verità.	Casta intermedia tra' filosofi e gli artigiani e i lavoratori.	Casta dedicata ai lavori manuali dell'agricoltura, e dell' industria.

3.° In riguardo alla forma la filosofia di Platone che veste i più sublimi concetti di forme poetiche, piena di vita e di splendore, ammortì tutte le filosofie che il suolo fecondo del genio greco aveva generato.

EPICURO

IDEE STORICHE — Epicuro ebbe i natali a Samo (1) nel

(1) O pure, secondo la più comune opinione, a Gargetto, borgo posto nelle vicinanze di Atene.

341. Fin dagli anni più verdi diè opera allo studio della filosofia. Ascoltò successivamente le lezioni de' discepoli di Platone e di que' di Democrito. Preferì la dottrina di quest'ultimo ad ogni altra, ma volle perfezionarla e renderla parte di un sistema più vasto. Fondatore di una novella scuola dettò, come Platone, la sua filosofia in un giardino di Atene. Ma le sue lezioni non erano pubbliche, giacchè i discepoli formavano una certa società secreta. E' morì nell' età di 72 anni. Si son dissepolti alcuni suoi scritti nelle ruine di Ercolano.

ESPOSIZIONE — L' unico intendimento della filosofia di Epicuro è di condurre l'uomo alla felicità o ad un compiuto godimento. Il che già dà un' idea distinta del suo sistema. Quindi non più la verità, non il bene assoluto, non l'ordine formano, siccome in quella di Platone, il termine della filosofia di lui; disparisce tostamente quel vincolo morale che unisce e subordina ciascun individuo al tutto: ed il godimento che si rapporta direttamente all'individualità, ne prende le veci.

L' uomo non può giugnere alla felicità, se non usi rettamente della ragione, imperciocchè solo da questo retto uso della ragione può apprendere a guarentirsi ed a trionfare delle cagioni di molestie che il circondano.

Per conseguente Epicuro nella sua filosofia dà il principal luogo a quel ch'è stato detto dottrina *canonica*, essendo ch'ella comprende la legislazione della ragione. Egli distingue due cose nell' intelligenza umana, le sensazioni e le anticipazioni.

Le sensazioni nell' uomo sono le impressioni che gli obbietti esterni fanno su di lui. Per spiegare la lor natura e formazione Epicuro adotta l' ipotesi di Democrito; cioè che l'emanazioni separandosi dagli obbietti e combinandosi con l'organizzazione dell' uomo, vi producano il fenomeno della sensazione.

Le anticipazioni sono le sensazioni generalizzate. Se l' uomo possedesse le pure sensazioni, non si discernerebbe guari dal bruto, e non potrebbe ragionare, perocchè il ragionamento importa idee generali, in mentre che le sensazioni non corrispondono che ad obbietti individuali. Vi è dunque in lui una forza qualunque per la quale egli forma, mercè la riproduzione delle stesse sensazioni, alcune idee generali le quali ricevono il nome di *anticipazioni*, essendo che elle sono il punto onde parte ogni ragionamento.

Il perchè la ragione dell'uomo risulta da due principii: uno

esterno ch' è l' azione degli oggetti esteriori, l' altro interno ch' è la reazione dell'intendimento. Ma poichè l' intendimento non opera, nè può operare che sulle sensazioni, questi due principii riducono le conoscenze umane ad una sorgente primitiva, ad un solo germe, cioè alla sensazione, la quale, secondo ch' è o bruta o elaborata, esiste in diversi stati di sviluppo.

Ciò messo, egli è certo che l'errore il quale nasce dall'uso difettoso della ragione, non può aver luogo nelle pure sensazioni le quali sono l' azione della natura e non già dell'uomo. Le sole nozioni generali, o siano le anticipazioni che provengono dall' uomo, possono esser viziate dall' errore; donde seguita che la regola fondamentale della ragione è di confrontare perpetuamente le anticipazioni con le sensazioni, di analizzarle per ridurle a' loro elementi primitivi, e di verificarle con questa stessa riduzione. Siffatta è la sostanza della filosofia canonica di Epicuro.

L' uomo provveduto delle regole che debbono dirigere l' esercizio della ragione, deve volgersi alla conoscenza della verità, affinchè possa allontanare le cagioni di dolore. Le quali cagioni sono interne ed esterne, giacchè esistono in lui e fuor di lui. Le cagioni esterne vanno suddivise in due grandi classi, perchè l'uomo è in relazione con due mondi, che sono il mondo della natura e il mondo sociale o l'umanità. Quindi la filosofia deve insegnargli a conoscere sè stesso e a conoscere la natura o i principii delle cose, in fine a conoscere le vere leggi della società.

1.° *Conoscere sè stesso.*—L' uomo movendo da questo principio che solo sensazioni esistono nel suo spirito, ne dedurrà che tutte le facoltà sue hanno a rapportarsi ad uno scopo solo, qual è quello di evitar la pena ed acquistarsi il piacere: adunque l' unico dovere di lui è di rendersi felice. La semplice conoscenza di questo principio fondamentale franca l'uomo da una principale cagione delle sue pene. La maggior parte degli uomini, estranea a' lumi della filosofia, è soggetta a perpetue pene, giacchè s' immagina esservi una morale distinta dal piacere. La legge del piacere venendo non di rado in opposizione con la legge chimerica del dovere, questa lotta cagiona nell' anima dell' uomo trambusti, ambascie, e rimordimenti.

Ma dopo aver riconosciuto che i piaceri ed il dovere sono identici, l' uomo debbe calcolare i godimenti per forma

ch'eviti ogni eccesso pregiudizievole sia al ben essere fisico, sia alla tranquillità, ch'è la salute dell'anima.

2.° *Conoscere la natura o il principio delle cose.* — Qui Epicuro rinnovella l'ipotesi di Democrito. Imperocchè egli non ammettendo nello spirito umano se non sensazioni,e nella natura altro che corpi, si fa ad investigare i componenti di questi composti, e per tal via giugne all' idea degli atomi indivisibili, eterni, indestruttibili che sono i principii di tutte le cose. Democrito avea supposto, gli atomi muoversi nel vacuo infinito in linea retta. Epicuro osservò che questa ipotesi non bastava a spiegar l' universo neppure in una maniera puramente meccanica; imperciocchè in questa supposizione sarebbe impossibile a concepire in qual modo gli atomi potessero incontrarsi e formar de' corpi. Per conseguente egli dotolli di un secondo movimento obbliquo, pel quale essi agitandosi in tutt' i versi e avvicinandosi e separandosi a vicenda tra loro, giungessero a produrre le diverse combinazioni de' fenomeni che compongono l' universo. Tra questi fenomeni egli novera l' anima la quale è di una materia più o meno sottile del corpo, ma siffattamente congiuntagli, che la dissoluzione dell'uno trae con sè quella dell' altra.

Epicuro non immaginò questa cosmologia atomistica per amore delle speculazioni filosofiche, ma per dedurne, secondo lo scopo di sua filosofia, alcuni risultamenti pratici conducenti alla felicità dell' uomo, qual egli lo concepiva. Queste conseguenze erano di doppia maniera : da prima la conoscenza della natura somministra all'uomo alcuni mezzi per accrescere la somma de' piaceri, applicando questa scienza a' suoi bisogni; in secondo luogo questa conoscenza alleggerisce l'uomo degl' innumerevoli mali cui ne assoggetta la superstizione; col qual nome Epicuro designava la religione, il timore degli dei, e di una seconda vita. Quindi l'ateismo che forma la sostanza del suo sistema, vien rappresentato da lui come la condizione essenziale della felicità.

Egli è vero che Epicuro fa motto degli dei, o sia di esseri superiori all' uomo, e che dotati di corpi simiglianti nella figura agli umani, ma composti di una materia più perfetta, godono di una beatitudine immanchevole. Or senza esaminare in questo luogo, se Epicuro concesse ciò alle credenze de' popoli, per mettersi in salvo contro la guerra ch' una rigida

professione di ateismo avrebbegli suscitato contra in danno della propria tranquillità, sempre però rimau fermo che questa parte di sua dottrina è estranea al suo sistema, e che non distrugge l'ateismo che gli è essenziale. Solamente segue ch'egli ammette l'uomo non come il solo essere dotato d'intelligenza e capace di felicità; ma tra l'idea di questi esseri più perfetti dell'uomo e l'idea di Dio vi è sempre tra mezzo l'infinito, e dall'altra parte Epicuro li dichiara indifferenti a questo mondo che non è già opera loro, e non curanti degli umani destini. Il suo sistema che nega ogn'idea di provvidenza dopo aver negata la stessa sostanza divina, offre i due caratteri ne' quali s'è mai sempre riposto l'ateismo compiuto.

3.° *Conoscere le vere leggi della società.*—Queste non sono altro che diverse diramazioni di una sola legge fondamentale, cioè dell'interesse. Gli uomini nella loro origine erranti e dispersi a guisa degli animali selvaggi, non si son quindi a mano a mano avvicinati, se non perchè hanno conosciuto essere la società un mezzo di accrescere i loro piaceri, e di sminuire i loro dolori. Quindi il patto sociale è fondato per ciascun individuo sopra un calcolo di utilità, così che cessando la ragione di utile, il patto si proscioglie. Epicuro fermo ne' suoi principii esclude dalla sua teoria della società ogn'idea di giustizia, e con più forte ragione ogn'idea di una legge divina rivelata sin dall'origine. Per ciò medesimamente e' riconosce l'uomo come inventore del linguaggio.

OSSERVAZIONI—1.° La dottrina di Epicuro paragonata a' sistemi materialisti, sia della scuola d'Jonia, sia della fisica di Elea, offre in psicologia, in logica, in cosmologia, in morale, in politica un vasto svolgimento di semi antecedentemente sparsi. Se dall'altra parte ella si mette a confronto co' sistemi materialisti nati nell'epoche seguenti sino agli ultimi tempi della filosofia greca, si vedrà egualmente essersi essi mai sempre ristretti nella sfera delineata da Epicuro. L'antichità greca e romana non sonosi mai spinte piu innanzi di questo filosofo in fatto di materialismo, siccome non hanno mai oltrepassato nel progredimento reale dello spiritualismo i termini posti da Platone, ondechè i loro nomi suonano come capi di queste due filosofie.

2.° Abbiam già fatto conoscere che la dottrina di Epicuro, comechè fondamentalmente opposta a quella di Socrate, tut-

tavia partecipò dell'inchinamento che il maestro di Platone avea dato alla filosofia, richiamandola da sterili speculazioni ad un fine pratico. Epicuro non insegnò veruna dottrina strettamente teoretica: imperciocchè la logica, la cosmologia, la psicologia, la politica di lui mettono capo in tutte le differenti diramazioni ad una morale pratica, la quale è radicalmente difettosa, siccome quella che assorbisce nell'idea del piacere quella del dovere.

3.° Il platonismo con le sue teorie spiritualiste sommamente caldeggiava le inspirazioni dell'arte che vive di sentimento e d'immaginazione. Le quali due facoltà mirano a raggiungere qualche cosa di superiore al mondo ch'i nostri occhi veggono e che le nostre mani palpano. Il materialismo di Epicuro, ristretto alla sensazione, si mostrò, e dovè certamente mostrarsi nemico alle facoltà che tendono a levarsi più alto; e' le rigettò come corruzioni della verità bruta, ed impugnò le arti che ne sono come il linguaggio.

ARISTOTELE

IDEE STORICHE—Aristotele, nato a Stagira in Macedonia nel 384, primieramente si volse allo studio della medicina; quindi venuto in Atene seguì le lezioni di Platone. Nè stette guari che ebbe grandi successi nella carriera della filosofia e delle altre scienze. Filippo, re di Macedonia, mosso dalla rinomanza di lui, il chiamò alla sua corte, affinchè educasse Alessandro suo figliuolo. Il quale in mezzo a' trionfi che gli profferiva l'Asia soggiogata, non dimenticò giammai il maestro che aveva sviluppato il suo genio; che anzi si adoperò a procacciargli i documenti storici e scientifici che la vittoria metteva in sua balìa. Aristotele insegnava in Atene in un ginnasio detto Liceo. Oltre le lezioni pubbliche nelle quali esponeva la sua dottrina volgare, ne dava altre di un ordine più sublime ad un picciol drappello di scelti discepoli. Dopo la morte di Alessandro soffrì parecchie persecuzioni, ondechè temendo la disgrazia di Socrate, si ritirò in Calcide nell'isola di Eubea, ove morì nell'età di 63 anni.

ESPOSIZIONE — Parlando della filosofia di Platone e di Epicuro abbiam cominciato dall'esporre le loro idee su le fonti primitive della conoscenza umana; il quale ordine simigliantemente terremo nell'esposizione della filosofia di Aristotele.

Aristotele, impugnando in riguardo all'origine della conoscenza umana la teoria di Platone, minò eziandio le basi di quella di Epicuro non già nello stesso insegnamento di Epicuro che gli è posteriore, ma nella dottrina sensualista professata dalla scuola fisica di Elea. E nondimeno egli stabilì alcuni principii, parte de'quali sembra ricadere nell'idealismo di Platone, e parte nel sensualismo di Epicuro.

In tal maniera da una parte la celebre sua massima (1): *Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*, sembra ricondurre tutte le idee umane alla sensazione come alla loro origine. Ma, dall'altra, Aristotele insiste sulla distinzione del contingente e del necessario, del relativo e dell'assoluto, e, siccome al contingente e al relativo corrispondono le sensazioni nell'intelligenza umana, così le nozioni che si riferiscono al necessario e all'assoluto, sembra che abbiano un'analogia radicale con quel che Platone addimanda idee.

Il certo è che Aristotele ha cercato un mezzo tra l'idealismo ed il sensualismo. Ma in che questo mezzo consista, giace ancora nell'incertezza. Forse può rappresentarsi nella seguente maniera il fondamento della dottrina di Aristotele.

Nello spirito umano sono due parti: le forme logiche e gli elementi somministrati dalla sensazione.

La ragione mercè le forme che ne costituiscono l'essenza, produce alcune affermazioni che imprimono al mutevole ed all'individuale il carattere della necessità e dell'universalità logica, la quale si risolve nel principio di contraddizione, secondo il quale la stessa cosa non può insieme essere e non essere.

Ma queste forme della ragione e le affermazioni che ne procedono, hanno mestieri di una materia alla quale esse vengono applicate: questa materia appunto è la sensazione, e l'esperienza la somministra.

Ciò supposto, è agevol cosa comprendere come la dottrina di Aristotele sulla conoscenza umana in certi riguardi concorda con quella di Platone e di Epicuro, ed in altri se ne allontana.

Nel vero egli ammette con Platone che la conoscenza contenga un elemento radicalmente distinto dalla sensazione, e

(1) Quest'assioma che propriamente appartiene alla scuola del Portico, sembra essere stato assai prestamente adottato da quella del Liceo, siccome appare da più passi di Aristotele.

con Epicuro che, tolta la sensazione, veruna conoscenza potrebbe aversi.

E' s'allontana poi da Platone, imperciocchè nella costui dottrina le idee, sorgente delle affermazioni assolute che non vanno mai a risolversi in verità puramente logiche, sono realtà eterne, indipendenti dalla ragione, a lei estrinseche, ed a lei solo manifestate. E si allontana anche da Epicuro, non essendo altro le *anticipazioni* di costui che la generalizzazione delle stesse sensazioni, mentre che le forme della ragione, nel sistema di Aristotele, sebbene non possano applicarsi che alle sole sensazioni, pure vi aggiungono un elemento indipendente dall'esperienza, onde costituire la conoscenza.

Se sono tali veramente i principii stabiliti da Aristotele, si comprende perchè egli ha presentata la sua dottrina come distinta radicalmente dal platonismo e dal sensualismo, e come deputata a conciliarli in ciò ch'essi contengono di vero; se pel contrario l'idea che ce ne formiamo, è inesatta e falsa, essa non ci apparisce altro che una combinazione di principii senza meno incompatibili, i quali necessariamente vanno a versarsi nel platonismo e nell'epicureismo. Avvegnachè il suo sistema abbia potuto senza dubbio contenere un'incoerenza radicale, tuttavolta non debbe presumersi che uno spirito di cotanta eccellenza abbia stabilito per fondamento della filosofia sua una manifesta contraddizione. Dalla quale noi crediamo non potersi altrimenti purgare, che presupponendo, siccome abbiam praticato, che egli l'abbia considerata, o abbia cercato di considerarla, in parte almeno, nella maniera stessa in cui Kant l'ha riguardata ne' tempi moderni.

Da ciò seguitava che la prima opera della filosofia doveva essere il determinare le leggi interne della ragione o, in altro dire, ch'ella primitivamente dipendeva dalla logica. La logica difatti è la grande opera di Aristotele, la chiave di tutte le sue speculazioni, il ligame che stringe tutte le parti de' suoi immensi lavori. In mezzo a tutt' i cangiamenti della filosofia, la logica è rimasta ne' suoi fondamenti tale quale egli aveala stabilita; onde s'egli ha cessato di regnare con la sua metafisica, regna però ancora con la sua logica.

La logica contenendo le leggi della dimostrazione e quindi della scienza, suppone, siccome Aristotele osserva, alcune nozioni indimostrabili che le servono di base. Egli combatte in

tal proposito due classi di filosofi, de' quali i primi ammettevano che tutto debba essere e tutto siasi realmente dimostrato, e gli altri pretendevano che tutto debba essere dimostrato, ma che ancora si desiderava questa dimostrazione universale. Quelli si rappresentavano il complesso delle verità come un cerchio di cui ciascuna verità particolare era come un punto; di maniera che ognuna era al tempo stesso principio e conseguenza, principio in riguardo a quella che le veniva appresso, e conseguenza relativamente a quella che immediatamente la precedeva. Aristotele stabilisce agevolmente essere questa universale dimostrazione circolare un sofisma del circolo vizioso, che niuno dovrebbe usare per base di una dimostrazione particolare. In quanto agli altri filosofi che punto non pretendendo possedere la dimostrazione universale, si limitavano a sostenere la necessità di questa dimostrazione per stabilire la scienza, Aristotele opponeva che l'uomo di propria natura debbe credere alcuna cosa, e che pel contrario la loro pretensione lo metterebbe nello stato di nulla credere, imperciocchè ella involgeva una condizione impossibile, cioè una serie infinita di dimostrazioni.

Supposte queste basi della logica, Aristotele divide tale scienza in tre parti: la prima tratta de' termini che esprimono le idee; la seconda dell' enunciazioni che esprimono i giudizi; la terza del ragionamento. Dappoichè il ragionamento il quale è l'istrumento della dimostrazione generatrice della scienza, è l'obbietto proprio della logica, è necessario saperne gli elementi. Quindi convien da prima esaminare le proposizioni delle quali esso si compone, e comechè le proposizioni stesse si compongono di termini, è necessario conoscer prima i termini che sono gli elementi primitivi del ragionamento.

In questa prima parte della logica Aristotele riduce i termini e quindi le idee umane a dieci categorie primiere che sono: la sostanza, la quantità, la qualità, la relazione, il luogo, il tempo, la situazione, la maniera di essere o la possessione, l'azione e la passione.

Ma lo spirito non può operare su queste categorie dette con parola latina *predicamenti*, se non le combina con alcuni categoremi chiamati *predicabili*, i quali sono nel numero di cinque, cioè il genere, la specie, la differenza, il proprio, e l'accidente.

La differenza che passa tra i predicamenti ed i predicabi-

li, è che i primi esprimono quel che inerisce agli esseri, mentre gli altri significando alcune osservazioni generali dello spirito, non sono, almeno la maggior parte, se non formole con che si combinano i predicamenti.

In questa prima parte della logica Aristotele espone una moltitudine di osservazioni che potrebbero aver luogo in una grammatica generale.

Nella seconda parte riduce in classi ed analizza le proposizioni, adattandole nel quadro determinato da' predicamenti e da' predicabili. Le idee sue sulla divisione delle proposizioni in semplici, complesse, affermative, negative, universali, particolari, singolari, indefinite e modali, sull' opposizione delle proposizioni la quale è o contraddittoria o contraria, su la loro identità e conversione, si trovano raccolte nella maggior parte de' moderni trattati di logica.

Il che parimenti addiviene della sua teoria del ragionamento, di cui egli riduce tutti i procedimenti ad alcune regole semplici, e tutte le forme ad una forma unica ch'è il sillogismo.

Tali sono i fondamenti della logica dimostrativa. Ma oltre di questa la quale deduce conseguenze certe da quello ch'è certo, vi ha una logica che non discernesi dall'arte del conghietturare, siccome quella che opera sul probabile, e prende il nome di *dialettica*. Le sue leggi non differiscono guari nella sostanza da quelle della logica dimostrativa, comechè tutt' altro ne fosse il valore.

Dopo aver detto della logica ch'è l' istrumento della scienza, convien parlare della stessa scienza. Questa non è altro che il movimento della ragione, il quale ha due termini principali, cioè la speculazione e la pratica. Donde segue la classificazione delle scienze.

Le scienze *speculative* o *teoretiche* si dividono in tre classi:

I. Le scienze puramente di ragione: della qual maniera sono la metafisica e le matematiche.

1.° La *metafisica* o, siccome l' addimanda Aristotele, la *filosofia prima*, considera l'essere in generale, messo da parte tutto quello che costituisce le varie specie di esseri.

Aristotele deduce tutta la metafisica sua da un principio logico espresso in tali parole: « Non può la medesima cosa essere e non essere nel medesimo tempo ». Egli guidato da questo principio fa derivare dalla nozione generale dell'essere co-

me una serie di emanazioni logiche. La prima di queste è la sostanza, la quale è l' essere considerato come involgente una unità su cui ineriscono le sue modificazioni. Se si separano le modificazioni dalla sostanza, tosto si giugne alla *materia prima* dell' essere. Ma la materia non può essere indeterminata; quel che la determina, è la *forma*, terza emanazione logica. Finalmente l' essere composto di materia e di forma contiene l' idea di una *potenza*, passiva, o attiva. La potenza passiva consiste in ciò che un essere può venir modificato dall' azione di un altro essere; l'attiva è il principio che modifica. La potenza si manifesta pel moto; ed appunto dall'idea di questo moto Aristotele risale a Dio, risguardato come motore immobile dell' universo. Del rimanente il moto non ha potuto cominciare, il perchè il mondo è eterno (1).

La metafisica di Aristotele può considerarsi come l'antipodo de' grandi sistemi d'emanazioni inventati dalla filosofia orientale. Imperciocchè, secondo questa, ogni emanazione, sviluppo dell'essere primitivo, è personificata; in quella di Aristotele tutti gli sviluppi dell' essere non appariscono che sotto la forma d' idee astratte: astrazioni producono astrazioni, siccome le persone generano le persone. Per indicare medesimamente questi rapporti e queste differenze ci siam serviti della parola di *emanazioni* logiche.

2.° Le *matematiche*. Non ci rimane altro su tale argomento che due scritti di Aristotele, i quali qui non richiedono più di una semplice ricordanza.

II. La seconda classe delle scienze teoretiche comprende le scienze sperimentali, cioè:

1.° La *storia naturale* per la quale Aristotele ha raccolto un gran numero di materiali messi in opera con una sagacità maravigliosa. A questa parte de' suoi lavori si riferiscono: la

(1) Alcuni passaggi indurrebbero anche a credere che secondo l' opinione dello Stagirita il mondo sfugge all'intelligenza suprema, la cui assoluta perfezione non può conoscere altro fuori di sè stessa. Iddio, essendo motivo e fine del moto universale, ma senza conoscerlo, e senza volerlo, non più sarebbe allora una provvidenza, e moltissimi testi che suppongono il contrario, non apparterrebbero alla dottrina scientifica del filosofo, ma all'insegnamento volgare. (Si possono leggere gli *Studi su la Teodicea di Platone e d'Aristotele* per Giulio Simon, Parigi 1840).

storia degli animali, i libri *del loro moto*, *del loro procedere*, *delle parti che li compongono*, *della loro generazione*, *della respirazione*, *delle piante*, *della fisiognomica* (1), *della durata della vita*, *delle maravigliose narrazioni*, *de' problemi*.

2.° La *psicologia*. L'anima è un' *entelechia* (ἐντελέχεια), principio della vita organica, sensitiva ed intellettuale. Gli atti della vita organica sono la generazione e la nutrizione. Ella è comune a tutti gli esseri viventi. La vita sensitiva è propria de' soli animali. Ma, non potendo ciascuno esterno sentimento percepire, se non quello che distingue l'obbietto cui si applica, il paragone delle sensazioni non potrebbe aver luogo, se non esistesse un senso interno, comune, che riceve le impressioni trasmesse da tutti gli altri. La qual cosa ricorda il *manas* della filosofia indiana. Le sensazioni vengono accompagnate da un appetito che loro corrisponde, il quale unito alle immagini percepite da' sensi, compie la vita sensitiva. La vita intellettuale ch'è propria dell'uomo, esiste in doppio moto; giacchè l'intelletto è passivo in quanto riveste le forme delle cose, ed è attivo in quanto con la forza sua propria reagisce su queste forme. L'intelletto attivo è *separabile*, senza confusione ed impassibile, ed esso solamente è immortale ed eterno; l'intelletto passivo dipende dall'organizzazione ed è corruttibile (2). L'intelletto siccome la sensibilità, ha un appetito che gli corrisponde, cioè l'appetito ragionevole o il desiderio del vero che compie la vita intellettuale. L'intelletto non è solamente *teoretico*, o sia tale da concepire solamente quel ch'è, ma altresì *pratico*, o sia indicante quel che debbe farsi o convien fuggire. Dall'intelletto pratico congiunto al-

(1) L'autenticità di alcuni di questi Trattati è dubbiosa.— (2) Se la memoria non sopravvive al παθητικὸς νοῦς, siccome sembra raccogliersi dal trattato *dell'Anima* (lib. III, c. 5), si vede chiaro che l'immortalità del νοῦς ποιητικὸς non concerne punto alla personalità umana ; tale pare essere in sostanza il pensiero di Aristotele (ved. Barthez, *Nuovi elementi della scienza dell'uomo*; Ritter, *Storia della filosofia antica*, ecc.) Qui però torna la medesima difficoltà notata intorno alla dottrina della Provvidenza, stantechè in molti passaggi e' presuppone la permanenza dell' *io* dopo la morte. Ma la risposta è ancora la stessa, cioè che tali passaggi debbono riferirsi all'insegnamento volgare diverso dallo scientifico, non solo nella forma, ma ancora nella sostanza.

l' appetito, procede l' azione o il movimento dell' essere, pel quale egli inchina verso quello che sembragli buono, o si allontana da quanto può nuocergli.

Le fatiche di Aristotele sulla psicologia dettero origine a' suoi libri *dell' anima*, *della memoria*, *de' sensi e delle cose sensibili*, *de' suoni*, *de' colori*, *de' sogni*, *della veglia*, *della gioventù e della vecchiezza*.

III. La terza classe delle scienze teoretiche comprende le scienze miste, le quali non sono che diverse diramazioni della fisica generale, e questa stessa non mira ad altro che ad applicare le idee metafisiche a' fenomeni generali dell' universo.

Aristotele adopera tre ordini d' idee per la spiegazione fisica del mondo, cioè i principii, le cagioni, gli elementi.

1.° I *principii*. Alcuni de' filosofi anteriori avean sostenuto che l' universo risultava da principii omogenei; altri da principii contrari, come il freddo ed il caldo, fondamento della filosofia di Empedocle. Secondo Aristotele, i principii contrari sarebbonsi reciprocamente esclusi, e gli omogenei non avrebbero potuto produrre la varietà de' fenomeni. Per ciò stabilì due principii contrari, la forma e la privazione, combinati con un terzo principio, cioè la materia che serve di fondamento ad entrambe.

2.° Le *cause*, che sono di quattro maniere: la materiale, *ex qua aliquid fit;* la formale, *per quam;* l' efficiente, *a qua;* la finale, *propter quam*.

3.° Gli *elementi*. Vi sono due elementi primordiali: la terra ch' è pesante, ed il fuoco ch' è leggiero. Essi sono uniti mercè di due altri elementi, l' acqua e l' aria, analoghi tra di loro, e de' quali nel tempo stesso il primo partecipa della natura dell' acqua, e l' altro della natura del fuoco. La quale idea rattrovasi nella filosofia di Canada e di Platone.

I tre principii, le quattro cause e i quattro elementi, combinati con le leggi del moto, sono le fonti della fisica generale.

A questa parte rapportansi i libri *delle cose fisiche*, *della generazione e della corruzione*, *del mondo* (1), *del cielo*.

Col nome di *scienze pratiche* van comprese: 1.° la morale o l' etica; 2.° la politica; 3.° l' economica.

1.° Il principio della morale di Aristotele consiste nell' am-

(1) Questo Trattato si tiene per apocrifo.

modare i desiderii secondo il giudizio della ragione. Al principio positivo del dovere assoluto, messo da Platone, e al principio positivo del piacere, posto da Epicuro, egli sostituisce, giusta il carattere della sua filosofia, una regola astratta. In conseguenza della quale la virtù consiste in un *mezzo* tra contrarie passioni. Lo scopo della morale è la soddisfazione che nasce da questa moderazione di desiderii.

Per quel ch' egli dice della giustizia, è da osservare una distinzione, adottata poscia generalmente da' teologi morali e da'giureconsulti, cioè la distinzione della giustizia in commutativa, che regola le transazioni ed i rapporti di un particolare con un altro, secondo una proporzione aritmetica, ed in giustizia distributiva la quale parte nello Stato le ricompense e le pene con una progressione geometrica.

2.° La politica, siccome la morale, ha per argomento le relazioni degli uomini fra di loro, ma in quanto esse soggiacciono a leggi esterne: donde siegue che la buona politica consiste al pari della morale in una maniera di temperanza tra le cose contrarie, in un mezzo tra la tirannia e l'anarchia, cioè in una costituzione ove si contemperano insieme la monarchia, l' aristocrazia e la democrazia.

Aristotele ponendo l' utilità come scopo della politica, siccome aveva posto la felicità della moderazione per fine della morale, ne dedusse, come condizione della società, la legittimità del servaggio. Il perchè egli in vece di aver ragione alla felicità comune dell'umana famiglia, significa in sostanza, col nome di utilità comune, le condizioni di esistenza di una città egoista, stabilita sulla distinzione de' vincitori e de' vinti, cioè non già sull' eguaglianza di natura, ma sulla preponderanza della forza.

3.° L' economica regola i rapporti e gli uffizi de' membri della società dimestica. La famiglia, fondata su i bisogni della natura fisica e morale dell' uomo, è una monarchia. Ma siccome la monarchia non è già la tirannia, così la donna ed i figliuoli non debbono essere schiavi, come appresso i barbari. Il rapporto della donna col marito, e de'figliuoli col padre è aristocratico: ed è democratico quello che passa tra i fratelli. L'economica, non diversamente che la politica, dipendendo dalla morale, non mira ad altro intendimento che al solo vantaggio. Ed appunto per i vantaggi che debbono ridon-

dare a'genitori ed a' padroni, Aristotele raccomanda l'educazione de' figliuoli e la cura degli schiavi i quali e' ripone tra le più pregevoli proprietà.

La filosofia di Aristotele, come quella di Platone, ha somministrato in questi ultimi tempi a' Francesi un argomento di molte fatiche.

STOICISMO

IDEE STORICHE— Zenone, fondatore dello stoicismo, nacque a Cizico nell' isola di Cipro l' anno 362. Venuto in Atene per cagioni di commercio, fu adescato a fermarvisi dalle bellezze della filosofia. Dove, dopo di avere studiate le dottrine delle diverse scuole, imprese a formarne una novella la quale dal Portico, *στοα*, in cui e' soleva insegnare, pigliò il nome di *stoica*. Morì nel 264. I grandi onori rendutigli dagli Ateniesi ne fecero illustre l' avello e non peritura la ricordanza.

Crisippo che occupò il secondo luogo nell' antica scuola stoica, era nato l'anno 280 a Soli nella Cilicia. Egli fu discepolo di Cleante, che lo era stato di Zenone. Morì nel 207.

ESPOSIZIONE — Lo stoicismo va distinto tanto dalle concezioni parziali che precedentemente abbiam osservate, quanto da' grandi sistemi di Platone, di Aristotele e di Epicuro. Esso non può collocarsi tra i sistemi parziali; giacchè in vece formò una vasta filosofia, contenente una logica che comprendeva insieme le regole della ragione e della parola; una fisica, cioè una teoria del mondo; e finalmente una morale, parte principale dello stoicismo di cui le altre due erano una preparazione. Ma, dall' altra parte, esso manca dell'unità reale di principio e di tendenza che contraddistingue in diversi sensi l' epicureismo, l' aristotelismo e il platonismo; imperciocchè combinò due elementi opposti, l'uno di sensualismo e di materialismo che riduce l' uomo alla condizione de' bruti, e l' altro che l' eleva e lo nobilita, e questo non può concepirsi fuori de' principii dello spiritualismo. Nondimeno questa unione, o piuttosto il saggio di questa unione, fu il pensiere dominatore dello stoicismo.

Per formarsi una giusta idea di questo sistema, bisogna conoscerne la doppia natura, la quale da una parte si avvicinava all' epicureismo, e dall' altra al platonismo.

Lo stoicismo quale fu fondato da Zenone e sviluppato da

Crisippo, deriva tutte le conoscenze umane dalle sensazioni elaborate e generalizzate dall' intendimento.

Secondo questo principio di sensualismo gli stoici sostengono:

1.° Che fuori de' corpi non vi sono altri esseri;

2.° Che gli esseri corporei i quali compongono l' universo, possono dividersi in due classi, l' una attiva e l' altra passiva, presentando l' universo i due grandi fenomeni dell'attività e della passività;

3.° Che il principio passivo, significato col nome di *materia*, è stato informato dal principio attivo, espresso col nome di *Dio;* principio corporale ed intelligente ch' è il puro etere ed il fuoco primordiale;

4.° Che per tal modo l' universo è un grande animale;

5.° Che le anime degli dei, de' genii e degli uomini sono emanazioni del fluido primitivo;

6.° Che tutto è sottoposto alle leggi della fatalità; perciocchè Dio, o il fluido primitivo intelligente, non ha potuto operare, se non secondo la natura sua, e la natura del principio passivo ch' egli informava; e le anime emanate dall'anima universale soggiacciono per la stessa ragione a leggi fatali nella loro sfera d' attività;

7.° Che le anime di lor natura mortali svaniranno quando che sia, rientrando nella grande anima;

8.° Che lo stesso mondo formato dal fuoco sarà distrutto dal fuoco, e subirà una *palingenesia.*

Brevemente, l' intelligenza contenuta nella sfera delle sensazioni, l'universo che non è altro che un complesso di principii corporei, la fatalità per legge, formano gli elementi del sensualismo e del materialismo inerenti alla dottrina stoica, almeno nel suo primo stato di sviluppo.

Ma questa comprendeva altri elementi i quali avendo una opposta tendenza, appartengono ad un altro ordine di dottrine:

1.° Il giusto, l'onesto, il santo, e non già il piacere debb'essere il principio motore delle azioni dell' uomo;

2.° Il sapiente debbe adoperarsi a frenare in sè tutti i movimenti dell' anima che travolgono la volontà innanzi del giudizio della ragione, affinchè giunga a quello stato di calma ove la volontà, scevera da ogni appetito irragionevole, inchina senz' alcun ostacolo verso l'onesto ed il giusto che la ragione le mostra;

3.° Il giusto è il solo bene, e l'ingiusto il solo male; sicchè quello che non è nè giusto nè ingiusto, non è nè bene nè male; della qual natura sono le privazioni, il dolore, la morte, ma niente di tutto questo scrolla la tranquillità del saggio;

4.° Questi debbe attendere unicamente a rendersi simigliante a Dio: stantechè l'uomo, siccome quegli ch'è parte di un tutto, debbe vivere secondo le leggi del tutto o sia della natura; le quali leggi si appalesano meglio che altrove nell'essenza divina e nell'azione di Dio sul mondo.

5.° Imperocchè Dio per sua essenza è l'ordine, la giustizia, la santità, la bontà.

Tutta questa morale involge due idee fondamentali incompatibili con l'altra parte dello stoicismo; essendochè da una parte l'idea del giusto e del santo non può derivare dalle sensazioni; e dall'altra l'idea del dovere e dell'obbligazione morale non può stare insieme coll'idea di fatalità.

Questa incoerenza radicale de' due elementi costitutivi dello stoicismo rende ragione delle contraddizioni le quali s'incontrano nelle diverse dottrine che ne derivano, e di cui tralasciamo di dare un minuto ragguaglio.

OSSERVAZIONI—1.° Per esprimere in una sola parola il carattere dello stoicismo, può dirsi aver esso occupato nell'ordine morale un luogo intermedio tra la dottrina di Platone e quella di Epicuro, siccome l'aristotelismo erasi allogato in mezzo a questi due sistemi nell'ordine logico.

2.° Il platonismo avea sublimato lo spirito umano, l'epicureismo l'avea invilito, Aristotele avea inteso a regolarlo: lo stoicismo esercitò minore efficacia sull'intendimento che sul carattere dell'uomo.

3.° La parte nobile e sublime dello stoicismo s'avvantaggiò a mano a mano, almeno in molti rapporti, sulle conseguenze de' principii del sensualismo e del materialismo che stavano combinate con essa, e gli animi illustri che poscia adottarono la dottrina di Crisippo e di Zenone, vi furon precipuamente tratti dalla severa maestà della morale sua.

4.° Nondimeno nell'aspetto morale ella nascondeva radicalmente un vizio che già abbiam fatto scorgere nella scuola cinica, la quale andò realmente a confondersi collo stoicismo. Questo vizio sta appunto nel fomentare l'orgoglio umano. Lo stoico fermo ne' suoi principii, si stimava moralmente egua-

le a Dio, avvegnachè egli, siccome Dio, non dipendeva, se non dalle leggi della natura; era giusto, siccome lui, per la sola energia della propria volontà; e confidava di giungere ad una tranquillità di animo così assoluta, come è la calma di cui Dio si gode. In somma per tal rapporto lo stoicismo era una deificazione dell' uomo operata dalle sole forze di lui.

—

II. — FASE DI DECRESCIMENTO

La fase di avanzamento che abbiam finora delineata, ci ha presentati quattro grandi sistemi intorno a' quali si aggirano le idee particolari che si producono in questo stesso spazio di tempo. Noi ci facciamo ad osservare nel seguente periodo i lavori con che la filosofia è stata continuata in questi quattro versi, e vi scorgeremo i sintomi d'una dissoluzione graduata.

Noi terrem dietro sino al termine della sua carriera il movimento della filosofia greca propriamente detta, serbandoci più innanzi a dire della filosofia greca modificata dall' orientalismo. Se in questa fase di decrescimento il genio della filosofia della Grecia scemò della forza e della grandezza che avean contraddistinto i lavori di Platone, di Aristotele, di Epicuro e de' fondatori dello stoicismo, nondimeno spiegò una grandissima forza di espansione e di propagazione. Imperciocchè si stabilirono due novelli centri di attività intellettuale, il primo in Alessandria sotto i Tolomei, e l' altro in Roma. Ma i filosofi romani non fecero altro in sostanza che vestire la filosofia greca di forme latine, e però noi li annovereremo nell' ultimo periodo.

Continuazione della scuola Platonica

IDEE STORICHE—La scuola fondata da Platone avea ricevuto, siccome gia si è detto, il nome di *accademia*. È stata espressa col nome di *antica accademia* l' epoca in cui i discepoli di Platone rispettarono i principii posti dal lor maestro; e fu significata col nome di *novella accademia* l' epoca in che nella scuola platonica si effettuarono alterazioni fondamentali della dottrina che aveala nell' origine stabilita.

Questa seconda epoca del platonismo può di per sè stessa suddividersi in due periodi; de' quali il primo prende il principio dalla riforma tentata da Arcesilao di Pitano, nato verso

il 316, alla quale molti storici della filosofia dànno il nome di *seconda* o *media accademia*; e il secondo vien segnato da Carneade, nato a Cirene verso l'anno 215, il quale è considerato, secondo la divisione che abbiamo indicata, come fondatore della *novella* accademia.

ESPOSIZIONE—Il platonismo era il solo, che fra tutte le scuole greche avea spinte più alto le sue pretensioni. La teoria delle idee importava una conoscenza compiuta ed assoluta delle cose in loro stesse. Quindi sotto tal rapporto il platonismo si presentava come una sovrana aristocrazia dell' intelligenza, epperò si trovava esposto agli attacchi delle altre scuole che una comune gelosia teneva unite contro di esso. Ma quanto più questa scienza che doveva dissipare tutte le tenebre dello spirito umano allettava gli animi, tanto più si rendeva difficile di prestarvi una ferma credenza, poichè sempre nuove difficoltà le si opponevano da ogni parte. I platonici avendo in dispregio le teorie della conoscenza umana ammesse da altre scuole, tosto che cominciavano a dubitare della scienza quale eglino l' avean conceputa, dovevano naturalmente cominciare altresì a disperare della stessa intelligenza. Questo appunto spiega quel fenomeno in apparenza singolare, cioè che il platonismo il quale innalza lo spirito umano alla più grande altezza, fu il primo a cadere nell' estremo opposto, stabilendo uno scetticismo mitigato. Nel periodo che percorriamo, non più si attribuì all' intelligenza umana la forza di conoscere certamente le cose in loro stesse, e non si diede più alla ragione altro criterio fuori di quello di probabili apparenze.

Alla quale dottrina il platonismo arrivava ancora per un'altra via. Le scuole che pensavano di poter giugnere alla conoscenza suprema ed assoluta promessa dal platonismo, conservarono per più lungo tempo una grandissima confidenza nelle loro teorie meno ambiziose; e, per tal confidenza, con un tuono più fermo impugnavano il platonismo lor principale nemico. Ma i platonici, per abbassare le loro pretensioni e debellare il lor orgoglio polemico, combattettero alla lor volta il dogmatismo comune a' loro diversi avversari, negando allo spirito umano la potenza di attingere in una maniera certa la realtà delle cose.

In una parola, l'uomo non potendo conoscere quel ch' è, conosce solamente le apparenze; quindi conviene ch' egli ri-

nunzii alla certezza e si contenti della sola probabilità; tale è il principio fondamentale che costituisce l'unità delle speculazioni della media e della novella accademia, e tale è il principio che fa conoscere la lor tendenza comune.

Arcesilao s'impegnò in spezial maniera a sviluppare la parte puramente negativa di questo principio, insistendo sull'impossibilità di conoscere le cose in loro stesse, e sulla necessità di astenersi da ogni giudizio dogmatico. Nell'ordine pratico egli riconobbe, come regola de'giudizi, l'opinione, cioè le apparenze più o meno probabili.

Questa dottrina della probabilità fu principalmente spiegata da Carneade nella seguente maniera: Tra il subbietto che conosce e l'obbietto che egli crede conoscere, allogasi la *fantasia*, o sia l'apparenza che si riferisce all'uno e all'altro. Essendo impossibile di paragonare l'apparenza con l'obbietto, poichè vi sarebbe mestieri di conoscere già l'obbietto stesso, non vi ha niun mezzo di acquistare la conoscenza certa delle cose. Ma potendo esser vera la fantasia, l'apparenza, l'impressione, non le si dee totalmente negare ogni confidenza, ma piuttosto debbesi attendere a sceverare quella ch'è probabile da quella che non l'è. Egli è chiaro che questa probabilità non può dedursi dall'obbietto il quale non può conoscersi; quindi è mestieri che si cerchi nel subbietto che crede conoscere. Ella può avere tre sorgenti o tre gradi: 1.° la vivacità dell'impressione prodotta nello spirito; 2.° la convenienza di un'apparenza con le altre le quali non pure non le si oppongono, ma la confermano; 3.° l'esame della stessa apparenza ne'suoi diversi aspetti. Se ella rimane sempre simigliante a sè stessa in qualunque modo è considerata, debbesi aver in essa una più grande fiducia. La riunione di tutte queste condizioni costituisce la più alta probabilità, o il criterio più compiuto cui l'uomo possa giungere.

I principii della nuova accademia si propagarono presso i Romani. Tra i quali il più illustre sostenitore di essi fu Cicerone, nato nell'anno 108 innanzi Gesù Cristo, famoso così per la sua eloquenza e pe'suoi lavori filosofici, come per l'efficacia che esercitò nelle cose politiche. Cicerone niente affermava con certezza intorno a' più rilevanti obbietti che possono occupare l'uomo, come sono Dio, la religione, la vita futura, se non quando poteva provarli col consentimento

de' popoli ch' egli considerava come la voce della natura. Ma allorchè ragionava in una maniera puramente filosofica, non ammetteva secondo le dottrine della novella accademia, che probabilità e verosimiglianze, come specialmente può raccogliersi dal suo trattato *della Natura degli dei*, che comincia e si compie con un *forse*. Nondimeno in parecchie parti della morale inchina allo stoicismo.

Cicerone ha sostenuta una parte importantissima nella filosofia non tanto per le proprie concezioni, quanto perchè n' è stato il turcimanno tra la Grecia e Roma, o, con altre parole, il segretario latino delle scuole greche di cui espose a'suoi concittadini gl' innumerevoli sistemi in forme chiare ed eleganti. I suoi scritti contengono molti documenti assai pregevoli per la storia della filosofia.

Continuazione della scuola Aristotelica

Poichè non si scorge nelle fatiche de' continuatori della scuola peripatetica niun ordine novello d'idee che abbia grande importanza nella storia della filosofia, ci limitiamo ad indicare tra' principali aristotelici, delle cui speculazioni almeno una parte è a noi pervenuta, quelli che modificarono in una maniera ragguardevole la dottrina primitiva del Liceo, mostrando, per quanto è possibile, i tratti distintivi della loro filosofia.

1.° Teofrasto, che fu discepolo di Aristotele. Egli è noto specialmente per il suo libro de' *Caratteri*, imitato più felicemente ne' tempi moderni dal francese La Bruyere. E' sembra che Teofrasto siasi ingegnato di ridurre i diversi fenomeni del mondo fisico, non che le facoltà e le operazioni dell' anima alle leggi del moto, riferendo queste stesse leggi a' predicamenti di Aristotele. Questa importanza attribuita alla teoria del movimento, onde spiegar tutte le cose pertinenti all' ordine fisico e morale, concorda assai con la teologia di Aristotele che non rimontava sino a Dio se non come a motore primitivo dell' universo.

2.° Dicearco di Messina che viveva verso l' anno 320. Questi negò l' esistenza delle forze spirituali, riguardando il principio di vita come un' energia puramente materiale, il che in sostanza riduceva tutto alle leggi del movimento.

3.° Stratone di Lampsaco che visse quasi sino all'anno 270.

Egli in metafisica negò la realtà dell' idea generale dell' essere, e non la guardò se non come un'astrazione che rappresentava semplicemente l' idea della permanenza degli esseri particolari. In psicologia sembra che abbia identificato il pensiere con la sensazione. In logica ammise che ogni verità per l' uomo consiste nelle parole. In cosmologia rigettò l'esistenza di una forza divina, e non riconobbe che la forza cieca della natura.

Secondo il costui pensare ogni fenomeno proveniva da due principii: dal moto inerente a ciascun corpo, e dal peso che gli è egualmente essenziale, e mercè del quale tende al suo centro.

A questi filosofi peripatetici bisogna aggiungere, dall'epoca di Aristotele insino a quasi l' anno 100, Eudemo di Rodi, Aristossene di Taranto, Eraclide di Ponto, Demetrio di Falera, Licone, Critolao di Faseli, Diodoro di Tiro. De' quali alcuni non han lasciato verun notabile lavoro, e l'opere degli altri, celebri per la vastità di lor conoscenze, si sono smarrite.

Andronico di Rodi trasferì a Roma la filosofia di Aristotele i cui libri spiegò nella capitale del mondo verso l' anno 80. Alessandro afrodiseo verso il II secolo dell' êra cristiana fondò in Alessandria una scuola peripatetica. Nissun monumento di qualche rilievo rammenta i nomi degli altri discepoli di Aristotele, che propagarono la sua dottrina nell'impero romano.

Continuazione della scuola di Epicuro

Questa scuola procedette innanzi, senza che per lungo tempo avesse prodotto alcun considerevole lavoro. Da Epicuro insino al secolo di Augusto essa conta successivamente dieci capi, di cui niuno ha lasciato vestigi negli annali della filosofia per importanti concezioni.

La dottrina di Epicuro giunse a Roma verso il declinare della repubblica, ed il corrompimento de' costumi che contraddistinse quell' epoca, fu nel medesimo tempo una cagione ed una conseguenza della rapida sua propagazione. Videsi allora una cosa singolare. Il platonismo che considerava la creazione come una grand' epopea divina, e lo stoicismo colle idee sue drammatiche intorno alla lotta della libertà umana e della fatalità, si affacevano per loro natura alla poesia, ed impertan-

to nè l'uno nè l' altro l'ebbe mai in quel tempo per interprete. Altronde niente era men poetico, quanto la filosofia meccanica di Epicuro, e pure la poesia per l'opera di Lucrezio l'adornò di sue forme. Lucrezio cantò la natura, la materia, il piacere ed il niente, giacchè la poesia non esprime che le idee viventi negli spiriti, e in quella stagione in cui le credenze religiose erano presso ad estinguersi, il solo materialismo che deificava le passioni,esprimeva le reliquie di un tristo entusiasmo nel fondo del cuore umano. Ma l'epicureismo, messo da parte il lustro che spandeva su di lui il poema di Lucrezio, continuando occultamente la sua opera di corruzione, non più brillò nella scena delle teorie filosofiche.

Continuazione della scuola Stoica

Lo stoicismo, siccome abbiam veduto, conteneva due parti, la prima scientifica e l'altra morale, incompatibili in certi riguardi fondamentali. Questa incoerenza doveva manifestarsi nella storia dello stoicismo, e già aveva cominciato ad apparirvi fin da' tempi dello stesso Zenone. In fatti i due primi discepoli di lui, Aristone di Scio ed Erillo di Cartagine, si sforzarono di far prevalere per due vie contrarie un elemento dello stoicismo su l' altro. Il primo rifiutava la fisica e la logica, e riduceva tutta la filosofia alla morale, ed il secondo pel contrario faceva derivare la morale dalla scienza.

Poichè la dottrina de' costumi specialmente determinava il carattere distintivo della filosofia stoica, e commovendo ed allettando gli spiriti con assai maggior forza che le idee speculative di Zenone e di Crisippo, era causa di sua propagazione, ella doveva quasi sola per lungo tempo dominare. Egli è vero che Sfero, Atenodoro, Cleante, Zenone di Tarso, Diogene di Babilonia, Antipatro di Tarso conservarono quasi intatto il deposito dello stoicismo primitivo; ma giunse il tempo in che mancò la sua parte speculativa, in mentre che la parte morale si mantenne nella sua interezza. Perciocchè due stoici celebri,Antioco di Ascalona e Panezio di Rodi, in un'epoca presso all' èra cristiana si adoperarono ad unire insieme le teorie di Zenone e quelle di Platone e di Aristotele. Il perchè da questo tempo le speculazioni proprie del Portico s' incominciarono a corrompere.

Nondimeno Seneca, il maestro di Nerone, fece in vantag-

gio dello stoicismo quel che Lucrezio per l' epicureismo, giacchè egli comentò, spiegò, abbellì, e senza l'aiuto della poesia vestì di non ineleganti forme le dottrine del Portico. Ma lo schiavo Epitteto e l' imperatore Antonino ultimi sostenitori dello stoicismo che han tratto a sè gli sguardi de' posteri, coltivarono soprattutto la sua morale.

Il cinismo ch'era solamente un genere di stoicismo brutale, ebbe alcuni seguaci poco celebri, finchè si estinse con la morte di Peregrino il quale, dicesi, essersi bruciato da sè stesso in Olimpia nel II secolo dell' èra cristiana.

Osservazioni generali— Fin qui abbiamo esposto lo sviluppo o piuttosto la degenerazione delle quattro grandi scuole della filosofia greca. Lo stoicismo, come dottrina scientifica, andavasi gradatamente dissolvendo. L'epicureismo che nel sentimento del piacere spegneva l'idea della verità, inghirlandandosi di fiori aveva celebrato i funerali dell'intelligenza. Erasi indebolita la dottrina peripatetica; e la sola dialettica, istrumento di dispute, avea sopravvivuto alle sue vaste dottrine. Finalmente da lungo tempo la novella accademia avea posto il dubbio come pietra angolare dello spirito umano. Egli è vero che nel I e II secolo dell' èra cristiana alcuni filosofi provaronsi a rianimare le speculazioni platoniche, tra i quali distinguesi Plutarco di Cheronea, altronde più famoso per la sua erudizione e per il suo gusto squisito, che per le sue teorie. Verso la stessa epoca si cercò altresì di ristorare il pitagorismo. Le quali eccezioni non distruggono però il fatto generale del disfacimento delle dottrine.

Questo stato della filosofia dovea produrre uno strepitoso risorgimento dello scetticismo. La filosofia erasi ridotta in una condizione simigliante a quella ch' immediatamente avea preceduto nella prima fase dello sviluppo del genio greco lo scetticismo de' sofisti; ma lo spirito filosofico avea sostenute molte fatiche, egli si era molto maturato durante questa lunga e laboriosa esperienza, ed erasi di molto invecchiato, sicchè potesse novellamente, siccome avean praticato i sofisti, avere l' intelligenza come trastullo da bamboli. Il novello scetticismo doveva presentarsi con un carattere essenzialmente severo, poichè esso dovette aprire alla ragione defatigata come un asilo ed un luogo di riposo. In tal guisa fu realmente abbozzato da Enesidemo che sembra per altro averlo solo stabilito

nell' ordine della scienza, nè in diverso modo venne costituito da Sesto Empirico che lo presentò come lo stato normale dello spirito umano, universalmente riguardato.

SCUOLA SCETTICA

IDEE STORICHE — Secondo che il dubbio penetrava nelle scuole di filosofia sotto differenti forme ed in diversi gradi, la fisonomia propria della scuola scettica, fondata da Pirrone, doveva gradatamente travisarsi. Lo scetticismo, come setta, s'infievoliva, a misura che estendeva maggiormente la sua efficacia. Nullamanco nel più delle scuole che sentirono profondamente di quest' efficacia, esso era anzi un vago scoraggimento della ragione, che una professione di dottrina. Vi si mostrava un inchinamento al dubbio, e una maniera di scetticismo passivo e temperato che non aveva le divise di un sistema, e principalmente di un sistema compiuto e perfetto; ma egli era naturale che questa disposizione degli animi finisse per dar luogo all' antica scuola pirronica, la quale riducendo novellamente ad un sistema il dubbio, ed elevandolo alla condizione di dottrina attiva, bellicosa e dominatrice, il fermò come centro di tutte le tendenze filosofiche, e come la formola generale di quanto i lavori precedenti avean rivelato riguardo alla natura e alle leggi dello spirito umano.

La nuova scuola scettica comincia da Enesidemo, contemporaneo di Cicerone, e finisce con Sesto Empirico che viveva, regnando Marco Aurelio. Fra questi due filosofi de' quali il primo fu considerato come il promotore ed il secondo come il legislatore dello scetticismo, si scontrano nomi meno conosciuti. Zeusippo, Antioco di Laodicea, Menodoto, Teodato, Erodoto di Tarso segnano la genealogia di questa dottrina dall' un' epoca all' altra.

Enesidemo, originario di Creta, compose sul pirronismo un'opera divisa in otto libri, di cui Fozio ci ha trasmesso il compendio. Ma i grandi monumenti di questa scuola sono i libri di Sesto, le sue *Ipotiposi pirroniane*, e gli undici libri *contro i matematici*, cioè contro i filosofi dogmatici. Non vi è alcun vestigio nè della patria di Sesto (*), nè de' luoghi ove

(*) Il Visconti ha stabilito nella sua *Iconografia* essere stata Mitilene la patria di Sesto, dimostrandolo con una medaglia di questa città. (*Nota de' Traduttori.*)

visse; sembra nondimeno ch'egli abbia dimorato almeno per qualche tempo in Alessandria, patria di Enesidemo. Gli fu dato il nome di *Empirico*, perchè apparteneva ad una scuola di medici che si fermavan all'esperienza e rigettavan ogni medica teoria.

Esposizione—Siccome d' ordinario Enesidemo si pone alla testa del movimento scettico che termina con Sesto Empirico, potrebbesi credere che la dottrina del primo sia stata fondamentalmente identica con quella del secondo. Pure questo non è certo, perciocchè vi è ragione di dubitare, se Enesidemo in tutto rigore abbia professato lo scetticismo. È certo per testimonianza di Sesto, che questo filosofo, seguace della dottrina di Eraclito, aveva da lui tolto in prestito quel principio che le idee comuni a tutti sono la regola del pensiere di ciascuno. Se egli considerò queste idee solamente come una regola pratica, o sia la sola cui si potesse ricorrere nell' incertezza assoluta di ogni credenza e di ogni giudizio dogmatico, la dottrina di lui nella sostanza non differenziò dallo scetticismo di Sesto, il quale ammetteva altresì una regola pratica, comechè la concepisse in una maniera diversa. Ma se le idee comuni furono per lui, come sembra che siano state per Eraclito, il criterio reale della verità, egli non professò uno scetticismo universale, perchè ammetteva un ordine di certezza; ma lo professò solo in fatto di filosofia e di scienza, imperciocchè tutti i risultamenti dell' attività intellettuale, o sia tutto quello che sopraggiugnevasi alle idee primitive, inerenti alla natura umana, era per lui affatto incerto. Egli è vero che negando la scienza, distruggeva un modo necessario dello spirito umano cui riduceva alla pura credenza, ed attaccava nella sua parte vitale la ragione comune che credeva alla possibilità della scienza; ma questo scetticismo scientifico non sarebbe meno differente da quello di Sesto Empirico, che abbracciava lo spirito umano in tutta la sua estensione ed in tutt' i suoi aspetti. Comunque sia, rattrovandosi gli argomenti di Enesidemo nel sistema di Sesto, ci basterà esporre soltanto questo, come quello ch' è l' espressione più compiuta e la più poderosa apologia dello scetticismo. Imperciocchè esso contiene tutte le idee pirroniane antecedenti, e gli scettici posteriori non vi hanno fatto quasi nessuna giunta essenziale.

Lo scetticismo muove da una distinzione che tende a conciliare ciò ch' è speculativo con la pratica. Esso distingue nel-

l'uomo la natura e la ragione, ed insegna che nella natura dell'uomo vi hanno istinti indefinibili che il piegano a contentarsi delle apparenze. Mercè di questi istinti egli provvede a'suoi bisogni, e si conforma alle leggi ed a'costumi; tutta la vita pratica poggia su questa base, ed in questo senso lo scetticismo ammette un criterio pratico. Ma allorchè in vece di restringersi agl'istinti della propria natura, l'uomo adopera la ragione, allorchè egli crede per mezzo di lei e con lei conoscere le cose non più quali ci appariscono, ma quali sono in sè stesse; in una parola quand'egli ammette un criterio speculativo, allora egli tenta l'impossibile, e vuol concepire quel che non può concepirsi.

Di qui ebbero origine le due grandi sette filosofiche, il dogmatismo e lo scetticismo. La quistione non verte sulla necessità di un criterio pratico, o sia sul bisogno di credere alle apparenze, ma bensì sulla possibilità o esistenza di un criterio speculativo che stabilisca il rapporto tra le apparenze e le realtà. Il dogmatismo ammette un criterio speculativo, e tutta la polemica dello scetticismo ha per iscopo di rovesciare questa pretensione de'dogmatici.

La supposizione di un criterio speculativo, giusta gli scettici, primieramente involge una contraddizione radicale. Se tu non dimostri questo criterio, tu lo scegli per caso; e se imprendi a provarlo, questa tua dimostrazione convien che parta o da un principio adottato anche per caso o da un principio che abbisognerà alla sua volta di esser dimostrato, e per tal modo si andrà all'infinito.

Ma l'impossibilità di tal criterio si conosce anche per molte altre considerazioni che si rapportano a tre capi principali: 1.° lo spirito o il subbietto della conoscenza; 2.° l'obbietto della conoscenza; 3.° il rapporto tra il subbietto e l'obbietto. Gl'innumerevoli argomenti maneggiati da Sesto Empirico si riducono in sostanza a queste tre categorie, quantunque egli abbia seguito nel ridurli a classi un metodo meno semplice.

1.° Il subbietto della conoscenza è modificato dalle sensazioni e dalle concezioni, da'fenomeni e da'noumeni.

Or primamente le sensazioni e le concezioni ci dànno risultamenti opposti. Qui Sesto Empirico riproduce l'antagonismo logico manifestatosi nella lotta degl'idealisti e de' sensualisti.

Secondamente le concezioni sono opposte fra di loro, il che egli deduce dalla stessa storia della filosofia.

Terzamente le sensazioni sono parimenti opposte fra di loro, perciocchè variano e debbono variare secondo le differenze dell'organizzazione, la distanza degli obbietti, e le mutazioni che si operano nell'uomo in quant'è nello stato di veglia o di sonno, nell'infanzia o nella vecchiezza, in moto o in quiete, preoccupato dalla gioia o dalla tristezza, dall'amore o dall'odio, le quali mutazioni modificano non pure le sensazioni, ma le stesse concezioni.

Questa triplice antitesi ch'è nel fondo dello spirito umano, esercita la sua influenza nella diversità infinita delle leggi, de' costumi, delle mitologie, e delle credenze.

2.° Per quel che concerne gli obbietti della conoscenza, essendo ciascuno obbietto in relazione con un altro, farebbe mestieri comprendere il tutto per conoscere realmente ciascuna parte. D'altronde, poichè niun obbietto immediatamente si offre a noi di per sè stesso, ma a traverso di un segno o di un mezzo, come mai potrà distinguersi ciò che appartiene all'uno e ciò che appartiene all'altro? Finalmente ci appariscono gli obbietti non nella loro semplicità, ma come composti da diversi elementi, e queste composizioni van soggette a continui cangiamenti.

3.° Se si considera il rapporto del soggetto coll'obbietto nella conoscenza, novelle difficoltà ne sorgono. Lo spirito procede intuitivamente o discursivamente, cioè o per percezioni anteriori ad ogni combinazione artificiale d'idee, o per combinazioni d'idee di cui la logica espone le leggi.

Perchè le semplici affermazioni possano partorire un'affermazione legittima, bisognerebbe poter in esse sceverare quel ch'è proprio dell'obbietto da quel che è proprio del subbietto. Questo sceveramento è impossibile, giacchè la quistione si ricondurrebbe sempre, per riguardo alle idee, a quel punto onde si partirebbe a fin di risolverla.

La logica o l'arte di combinare le percezioni la quale necessariamente partecipa della loro incertezza, tratta delle definizioni, delle categorie e del ragionamento.

Le definizioni sono inutili, giacchè quegli che definisce una cosa, si suppone che già la conosca quale è in sè stessa. Se niente può concepirsi senza definizione, bisogna che tutto si definisca; ed eccoci però obbligati a dover percorrere un circolo infinito di definizioni. Se al contrario può concepirsi al-

cuna cosa senza di loro, non più sono adunque di verun valore nella investigazione della verità.

Le categorie, come, per esempio, quelle del genere e della spezie, sono o vane o false. Sono vane, se sono semplici creazioni dello spirito; imperciocchè allora che potrebbe da esse inferirsene per riguardo alla realtà delle cose? Sono false, se hanno fuori dell'anima la loro sussistenza e la lor propria realtà; di fatti non si può concepire che la specie sia compresa nel genere, da che si suppone ch'ella esista indipendentemente da questo.

Il ragionamento unisce proposizioni universali con particolari; ma da una parte bisogna muovere da obbietti particolari per potere dedurne la verità delle proposizioni universali, e dall'altra parte quando vuol provarsi l'esistenza degli obbietti individuali, bisogna ricorrere alle proposizioni universali. Adunque il ragionamento in generale, e con esso tutta quanta la logica, è fondato sopra un ragionamento particolare riconosciuto per falso quale è il circolo vizioso, ed esso può tanto meno condurci al vero, quanto richiedendo l'esame di tutti gli obbietti individuali contenuti nella proposizione universale, senza eccettuarne nè pure uno, richiede un'operazione manifestamente impossibile all'uomo.

Non si potrebbe indebolire lo scetticismo, opponendogli che egli distrugge sè stesso appunto perchè ragiona, e perchè pone principii e ne deduce conseguenze. Gli scettici si collocano, riguardo al dogmatismo in generale, in una situazione niente dissimile da quella di un controversista, il quale combatte un sistema particolare con argomenti ipotetici o *ad hominem*. E nella guisa che costui, ammettendo come conceduta la verità di tal sistema, si ferma solamente a mostrare che non si possa supporlo vero senza che apparisca come contraddittorio o falso, così gli scettici non ricevono le idee ammesse da'dogmatici, se non per istabilire ch'esse si distruggono scambievolmente. Quindi l'essenza dello scetticismo sta nel pretendere che l'intelligenza trova la morte nella conoscenza di sè stessa, e che contemplando sè stessa svanisce.

Oltre gli argomenti generali diretti contra le fondamenta del dogmatismo, Sesto ha proposto argomenti particolari contro le differenti teorie de' dogmatici.

Osservazioni—1.° Lo scetticismo compiuto, riguardato in sè, viene respinto invincibilmente dalla natura dell'uomo; ma

medesimamente non può essere in una maniera assoluta combattuto dalla logica umana; imperciocchè ogni confutazione deve poggiare ad un principio certo, e lo scetticismo non ne ammette veruno. Ma la natura, dice Pascal, sostiene la ragione impotente, nè patisce che sino a tal segno deliri. L'uomo, perchè intelligente, crede per natura sua alla verità. L'intelligenza esclude lo scetticismo, come la vita esclude la morte, e come l'essere esclude il niente; chè il dubbio assoluto spegnerebbe la ragione.

2.° Il difetto dello scetticismo non consiste nel sostenere, che sia impossibile *dimostrare* radicalmente che l'uomo possa conoscere con certezza la verità, ma sì bene nel richiedere questa stessa dimostrazione. Allorquando vuole stabilire il primo punto, egli segue la ragione; ma quando sostiene il secondo, nega la natura dell'uomo, la quale ha fede alla certezza per forza di una legge vitale ed immanchevole, cui niuna obbiezione giugne a distruggere.

3.° Lo scetticismo compiuto è nel fatto impossibile, e quello stesso di Sesto non è compiuto, imperciocchè egli nega i rapporti dell'umana intelligenza con le cose, ma nel fatto ammette almeno l'esistenza dell'intelligenza umana, la quale non può ammettere se non mercè di quella credenza invincibile, che su tutti gli altri punti impugna. Quindi egli le ubbidisce, mentre che la rigetta.

4.° La polemica dell'antico scetticismo e del moderno, compendiata o preparata da Sesto, ha di gran luce cospersa la natia condizione della ragione umana. Chi si fa ad approfondare le teorie scettiche, tosto vien menato a conoscere che la ragione nasce sotto una doppia legge, una di oscurità ed un'altra di luce, in uno stato che potrebbe rappresentarsi sotto l'immagine di tenebre risplendenti. Sonovi tenebre, giacchè ella comincia dal credere senza rendersi ragione di questa credenza, sì che la credenza, e quindi la certezza nella sua origine è per lei un mistero. Ma queste tenebre sono risplendenti, essendo che questa fede non può esistere, se non si riferisce ad idee, ed ogn'idea è luce. Per le quali tutte cose non è da maravigliare, se in tutti i gradi dello svolgimento dell'umana intelligenza, appaia questo mescolamento di tenebre e di luce, giacchè esso non è altro se non il prolungamento del dualismo primitivo, il quale esiste nella stessa sorgente della

ragione, e che ancora esso deriva da una cagione più nobile, cioè dall'essenza di ogni creatura intellettuale. La quale, come intelligenza, è nella luce, perchè ella vive in Dio, o sia nella ragione infinita; e come intelligenza limitata, è nella notte, essendo per questa limitazione fuori della ragione infinita. Nel quale aspetto queste tenebre si rendono mirabilmente splendenti, imperciocchè se la nostra intelligenza non le comprende, non può comprenderle in loro stesse, ciò che è un' aperta contraddizione; ma le comprende come necessarie, vede la ragione di quel che l' impedisce di vedere, ed arriva sino alla cagione dell'impenetrabile. Certamente è questa una solenne pruova di sua debolezza e grandezza, che comunque involta ella sia in queste tenebre che cadonle sopra dalle stesse altezze della creazione, sappia signoreggiarle a suo talento e dall' alto guardarle.

Osservazioni generali sulla filosofia greca — Avendo fatte le osservazioni proprie a' principali sistemi greci, ci è permesso qui di esser brevi e contentarci di alcune riflessioni generali.

1.° La filosofia greca, se si considerano insieme tutte le sue scuole, ha preso assai maggior cura della diversità delle cose che della loro unità radicale, e dell'elemento finito anzi che dell' infinito. Ella è stata in tal riguardo il rovescio della filosofia orientale.

2.° La teologia vi è stata meno sviluppata della cosmologia, e questa meno dell' antropologia. Di fatto l' elemento umano, e la scienza che ha l' uomo per obbietto, vi predomina. La filosofia greca ha suscitata ed esaminata, relativamente alla teoria della conoscenza, alla morale e alla politica, una moltitudine di quistioni che la filosofia indiana sembra di aver sdegnosamente messe in non cale, oppure non aver scorte dall' altezza del suo panteismo.

3.° I processi logici hanno tanto predominato nella filosofia greca, quanto l' intuizione nella filosofia orientale.

4.° Per riguardo alle forme, la filosofia nella maggior parte delle scuole greche ha lasciate le figure poetiche, ma cercando un linguaggio severissimo, ha troppo spesse volte sostituito al simbolismo antico un vocabolario di astrazioni sottili e sterili. Quindi è caduta nell'eccesso opposto al lusso d'immaginazione che sfoggia nella filosofia orientale. La lingua filosofica perfetta debbe rappresentare in sè l' unione delle immagini e delle idee

la quale si manifesta nel mondo reale. Platone l'avea appunto conceputa in tal maniera.

5.° Per quel che concerne la quistione donde dipende tutta la spiegazione delle cose, o sia la quistione delle origini, il dualismo ha predominato nelle scuole greche. Il panteismo idealista ed il materialismo ateo occupano in esse, dopo il dualismo, un posto quasi eguale a quello che i sistemi dualisti e materialisti hanno tenuto, nella filosofia indiana, dopo il panteismo che vi predominava.

6.° La filosofia greca, attraversando questi sistemi, s'è imbattuta alla fine delle due epoche sue principali nello scetticismo.

7.° Nel mentre che la filosofia greca nel suo declinare si traeva invilita e mancante di fede in mezzo alle ruine di sue vecchie scuole, dall'unione delle dottrine orientali con la parte più alta delle speculazioni elleniche, nacque una scuola novella, la quale lungi dal cedere al dubbio, innalzò la credenza sino all'illuminismo. La quale scuola, perchè non appartiene al movimento filosofico puramente greco, avrà luogo nel periodo seguente.

III.° PERIODO — FILOSOFIA DE' PRIMI SECOLI DELL' ERA CRISTIANA

Il cristianesimo di cui non è nostro intendimento provare qui la divina sorgente, allorchè si considera in una maniera puramente filosofica, rappresenta il più gran fatto della storia. Rigeneratore dell'antico mondo e creatore del nuovo, contiene evidentemente in sè il principio di un perpetuo progredimento; imperciocchè le nazioni cristiane che sono addivenute per lui il fiore o la razza sovrana di tutto il genere umano, sono a mano a mano venute a tal grado d'intellettuale sviluppo, di superiorità morale e di forza politica, ch'è manifesto oggidì il loro incivilimento avere ad educare tutt'i popoli l'uno dopo l'altro. Il cristianesimo non è solamente, come questa o quell'altra dottrina dell'antichità, una sorgente manchevole di perfezionamento per un popolo o un'epoca; ma si la sorgente inessiccabile dell'immegliamento di tutta l'umanità. Per il che debbesi contenere nelle sue misteriose pro-

fondità una forza, una luce, una vita, superiori a tutte le filosofie conosciute; e siccome i primitivi monumenti suoi attestano che esso non sia nato, siccome nascono le teorie scientifiche, siam quindi indotti a pensare che non sia semplicemente il più alto prodotto dell'attività della ragione umana, ma che assai più alto poggi l'origine sua.

Al cominciare dell'era cristiana le speculazioni filosofiche possono partirsi in due grandi classi: cioè quelle che si oppongono al simbolo cristiano, e quelle che concordano con esso.

I.ª CLASSE—SPECULAZIONI FILOSOFICHE OPPOSTE AL SIMBOLO CRISTIANO

Queste contengono due principali serie di dottrine che si sono svolte quasi nel medesimo tempo:

1.° Le dottrine orientali rappresentate dal gnosticismo che s'ingegnò di combinare con esse il cristianesimo, alterandolo;

2.° Le speculazioni greco-orientali rappresentate dall'ecletismo alessandrino.

Le dottrine orientali di quest'epoca si produssero eziaudio nella cabala de' Giudei, della quale direm solo poche parole in forma di appendice.

I.ª SEZIONE—DOTTRINE ORIENTALI

Gnosticismo

IDEE STORICHE—Non conviene credere che l'attività intellettuale siasi assopita durante i cinque secoli che han preceduto l'era cristiana, in seno a que' collegi sacerdotali che dalla Persia si estendevano sino all'Egitto. Se l'antichità non ci ha trasmesso un complesso di testimonianze e di monumenti originali che direttamente comprovano il movimento filosofico di que'tempi, nondimeno questo si rileva incontrastabilmente da un fatto generale che in qualche modo ne fu il monumento vivente. L'efficace apparizione delle dottrine orientali nella Grecia e in Roma non potrebbe spiegarsi, se non vi fosse stata preparata. Perocchè non mai si passa in un tratto da un profondo letargo intellettuale ad una sì grande effervescenza di pensieri, e il gnosticismo non può concepirsi, se non in quanto si considera come la manifestazione di lavori filosofici anteriori, i quali finalmente escon fuora dal fondo de' santuari orientali, per far luminosa comparsa su la scena del mondo occidentale.

Il gnosticismo, preso nel suo tutto, offre una combinazione di dottrine persiane, caldee, egizie,unite ad alcune concezioni la cui antica sorgente è nell'India, e ad idee simiglianti a quelle che hanno formato il fondamento della così detta *scienza cabalistica* de'Giudei. Le conquiste e la politica di Alessandro, moltiplicando sempre più le comunicazioni tra questi diversi paesi, prepararono un tal mescuglio, o sincretismo di dottrine; siccome eziandio ravvicinarono tra loro l'Oriente e la Grecia. In tal maniera una doppia combinazione si operava. Allorchè le speculazioni orientali che avevano tra di loro intime analogie, congiunte insieme, ebbero formato un tutto più stretto e più vasto, aspirarono ad impadronirsi dell'Occidente in quell'epoca in che il tramonto della filosofia greca, affatto spossata dal dubbio, faceva sentire agli spiriti un bisogno indeterminato di più acconce speculazioni. I gnostici confidarono di poter soddisfare a questo bisogno.

Ma la cagione più immediata di questo movimento filosofico fu lo scuotimento ingenerato dal nascente cristianesimo. L'orientalismo vide un gran novero de'partigiani suoi volgere al cristianesimo, il quale a sè li adescava con tanto più di forza, quanto eglino, oltre i caratteri propri della sua celeste origine, credevano scorgere ne'suoi dogmi principali lo svolgimento delle antiche dottrine dell'Oriente. Con tal persuasione il loro entusiasmo per queste dottrine si accrebbe di tutta la forza con la quale il cristianesimo signoreggiava gli spiriti, e inspirava loro un caldissimo amore di proselitismo. Ma molti fra di loro, abbracciando il cristianesimo, ne sconobbero l'essenza e lo spirito che ne costituiscono le fondamenta; imperocchè in vece di subordinare la filosofia alla fede, vollero la fede assoggettare alla filosofia.

La parola *gnosi*, donde è venuto il lor nome di *gnostici*, era stata antecedentemente adoperata in parecchie scuole per significare una scienza superiore alle credenze del volgo. Secondo la mente de'gnostici questa parola esprimeva la triplice superiorità di lor dottrina su'culti ed i simboli pagani ch'essa spiegava, sulle dottrine ebraiche di cui pretendea mostrare l'imperfezione ed i difetti, e finalmente sulla credenza comune della Chiesa cristiana, la quale non era altro, al lor pensare, se non se un inviluppo debile o corrotto del cristianesimo trascendentale di cui dicevansi depositarii. Tra costoro

alcuni dispregiavano formalmente la dottrina e gli scritti degli Apostoli; altri pretendevano che il verace insegnamento apostolico,distinto dalle forme sotto le quali era stato presentato al volgo incapace di comprenderlo,loro era giunto per mezzo di una secreta tradizione. Eranvi ancora altri che si limitavano ad interpretare in un senso opposto alla credenza della Chiesa que'libri canonici ch'essi ricevevano con venerazione.

Il gnosticismo è un fenomeno singolarissimo che d'ordinario occupa assai breve pagina sia nella storia della Chiesa, sia in quella della filosofia. Egli stava nel mezzo tra gli eretici, intesi nel senso stretto di questa parola, cioè tra quelli che rigettavano solo questo o quell'altro punto della fede cattolica, e tra gli orientalisti pagani di cui avrem tantosto destro di parlare. Nel vero egli aveva affinità ed antipatie con gli uni e con gli altri. Conveniva con i semplici eretici nel riconoscere la rivelazione del Cristo; ma costoro limitandosi a solo cancellare dal simbolo cattolico alcuni dogmi che li ferivano, pretendevano molto meno del gnosticismo, il quale subordinava il cristianesimo tutto quant'è ad alcune dottrine anteriori, ed in qualche maniera gittavalo in questo cavo, perchè ne uscisse del tutto trasformato. Da un'altra parte esso rimontava alle sorgenti orientali, non altrimenti che la scuola filosofica di Alessandria; ma differenziava molto da questa in ciò che, disprezzando l'ellenismo, riferiva il cristianesimo solo alle dottrine d'Oriente, mentre questa teneva conto dell'uno e delle altre. Sebbene alcuni gnostici abbiano prese in prestito ben molte idee dalla filosofia greca di cui ammiravano le forme, pure il dispregio di essa formava generalmente un carattere distintivo del gnosticismo, ed il filosofo Plotino si duole con amare parole di questi temerarii che si trastullavano di Platone, come di altri genii divini della Grecia, e che per il loro sacrilego motteggiare riscuotevano plausi da' popoli. Queste ultime parole dipingono lo stato degli spiriti di quell'epoca, nella quale l'opposizione alla filosofia greca era divenuta un mezzo per guadagnarsi la stima del volgo.

Il gnosticismo produsse diversi sistemi i quali se si considerano in una maniera puramente storica, si riferiscono a due centri principali, cioè alla Siria e all'Egitto. Ma se si riguardano logicamente,si distinguono secondo che vi prevale l'elemento panteista o dualista. La riduzione logica di questi siste-

mi non concorda a capello con la storica; Basilide, per esempio, uno de' più brillanti interpreti della scuola egizia, professò il dualismo predominante nella scuola siriaca, la quale attingeva più particolarmente le sue dottrine alle sorgenti persiane.

Il principio del panteismo puro appare ne' sistemi di Apelle, di Valentino, di Carpocrate, di Epifanio e di una setta che voleva per sè unicamente il nome di *gnostica*. Le speculazioni di Saturnino, di Bardesane e di Basilide partono dal principio dualista, modificato da concezioni panteiste. Le idee gnostiche che furono lo sviluppo di questi due principii, ebbero parte nella produzione del manicheismo il quale combinò il meglio possibile il dualismo persiano con ciò che gli conveniva nel panteismo Indiano. Da questi diversi sistemi procedettero parecchie eresie meno vaste, che ne furono in qualche maniera la trasformazione.

Noi parleremo 1.° delle idee comuni alla più parte de' sistemi gnostici; 2.° de' sistemi gnostici specialmente panteisti o dualisti; 3.° della continuazione dell'idee gnostiche nel manicheismo; 4.° della trasformazione di questi errori originari in eresie più ristrette.

ESPOSIZIONE—*Idee comuni alla più parte de' sistemi gnostici*—I. La distinzione di due mondi, del mondo superiore dove regna la luce, la purezza, la felicità, l'immortalità, e del mondo inferiore che è in balìa de' vizi, delle tenebre, delle miserie e della morte. Ma quale era mai la ragione di questa distinzione? quali erano le quistioni filosofiche che ne nascevano? Le idee che formano, in tal rapporto, il fondamento del gnosticismo, possono esprimersi nella maniera seguente: l'essere Infinito o la sostanza primordiale non ha potuto rimanere inoperosa, ma ha dovuto raggiare in emanazioni.

L'emanazioni primitive sì vicine e sì dappresso alla loro sorgente, han dovuto ampiamente partecipare degli attributi dell'essenza divina: e per conseguente questo mondo superiore contrasta necessariamente con il mondo umano, quale noi il conosciamo. Ma come mai ha potuto originariamente effettuarsi il passaggio dell'uno all'altro? Questo si spiega ammettendo che l'emanazioni divine formano una serie la cui perfezione va decrescendo secondo che quelle si allontanano dalla loro origine. Per tal modo si giugne ad una emanazione dove la perfezione e l'imperfezione sono in qualche ma-

niera in equilibrio, e che però ha potuto produrre od organizzare il mondo inferiore con tutt' i suoi vizi e disordini. Qui si levava in mezzo una novella quistione: come mai da questa ultima emanazione o da quest'essere collocato all'ultimo grado del mondo superiore è stato formato il mondo inferiore? Per rispondere a questa quistione i gnostici seguivano diverse vie, siccome più innanzi verremo a spiegare; ma sebbene fossero diverse le loro risposte, pure rimaneva saldo il lor dogma comune sulla distinzione de'due mondi. Se l'essere ch'aveva formato il mondo inferiore, non l'avesse veramente prodotto, e se avesse esercitata la sua forza solo su di una materia eterna, esistente al di fuori del mondo superiore, la distinzion de' due mondi comincerebbe da quel punto nel quale avea cominciato l'intervento della materia. Per contrario se esso l'avesse realmente prodotto o tratto da sè stesso, questo mondo inferiore non altro sarebbe veramente che l'ultimo anello nella catena dell'emanazioni, e quindi l'anello il più concreto ed il più grosso; ma nondimeno l'università delle cose comprendeva sempre due parti, soggette a leggi opposte, giacchè la perfezione e l'imperfezione vi esistevano in proporzioni inverse. Presupponete una serie di fiaccole la cui luce ubbidisca ad una legge di decrescimento sino a che divenga impercettibile e si confonda colla notte: in una porzione di questa serie la chiarezza prevale all'ombra,e nell'altra l'ombra eccede la chiarezza.

II. L'essere infinito, sorgente di tutte l'emanazioni, è in tutt'i sistemi gnostici invisibile, ritirato in una notte immensa, il padre incognito, l'*abisso*, βυθός. Siffatto per l'appunto è il *Bram* indeterminato della metafisica indiana, il *Piromis* della teologia egiziana; tal è, secondo il linguaggio filosofico moderno, il fondo dell'essere, o la sostanza che non si può concepire qual'è in sè stessa, ma che si concepisce come una cosa nascosta sotto quel che ci apparisce.

III. L'emanazioni che compongono il mondo superiore, non sono già la creazione di quel che non era,ma solamente l'emissione e la manifestazione di quel ch'è nascosto in seno dell' *abisso*. Esse non sono che lo svolgimento della sostanza, vale a dire i suoi attributi, le sue forme, i suoi nomi. Esse con lei costituiscono il *pleroma*, cioè la pienezza delle intelligenze. Generalmente vanno addimandate *eoni*, αἰῶνες. Il lor

numero varia ne' diversi sistemi, in uno de' quali ascende sino a 365. Esse per ordinario sono disposte in classi subordinate che corrispondono ad eptadi, ogdoadi, decadi e dodecadi. I gnostici non determinavano arbitrariamente nè il numero degli eoni, nè quello delle loro serie; ma tutto si riferiva ad antiche teorie intorno a' numeri le quali hanno dovuto avere un qualsisia fondamento, almeno apparentemente, nelle concezioni umane, giacchè rattrovansi quasi in tutte le teogonie e cosmogonie.

IV. L'emanazioni procedono quasi sempre per coppie, dette *sigizie*. Egli è da credere che quest' idea la quale si rinviene altresì nella più parte delle antiche teogonie, avesse per fondamento una duplice induzione, siccome precedentemente si è osservato.

V. Il demiurgo ch' è l' ultima emanazione del pleroma, e la prima potenza del mondo inferiore cui egli produce od organizza, occupa un posto distinto nelle teorie gnostiche, giacchè è il ligame che unisce i due mondi. Per quest' idea la creazione si sottrae originariamente all'intervento di Dio o del *padre incognito*; ella si effettua senza suo ordine e senza sua opera, ed è indegna di lui. Il demiurgo essendo un mescuglio di luce e d' ignoranza, di forza e di debolezza, essendo il piano della creazione, comechè comprenda alcune cose buone, è radicalmente difettoso, quindi dovrà essere distrutto. Il gnosticismo, se ne togli alcune cose, è come un grande anatema fulminato dall' uomo contro la creazione.

VI. In tutt' i sistemi de' gnostici domina l'idea di una degradazione o di una caduta che non è solamente quella del genere umano, ma sì la caduta di tutto quant' il mondo inferiore, e che in alcuni di questi sistemi comincia nel seno stesso del pleroma. Questa va conceputa in due modi, quando come la discesa o l'imprigionamento delle anime nel mondo corporale, operato sia per volontà del creatore o del demiurgo, sia per un'usurpazione della materia cui egli non ha saputo resistere; quando come un fallo primitivo che si manifesta o sotto la forma dell'orgoglio geloso di ogni superiorità, o sotto le sembianze della voluttà che inchina le anime e gli stessi genii verso i beni sensibili.

VII. L' idea della caduta arguisce quella della rigenerazione. E perciocchè questa consiste precisamente nel riformare

l' opera del demiurgo, non potrebbe operarsi da lui stesso. Quindi è stato mestieri che un' alta potenza del pleroma, il primo pensiere divino, l' intelligenza, lo spirito, discendesse di persona sino agli ultimi gradi della creazione, o almeno comunicasse le doti sue ad un essere umano per illuminare l' uomo e segnargli il cammino che avrebbelo rimenato nel seno del pleroma. Questa virtù redentrice è appunto il Cristo. Il quale è l' opposto al demiurgo, il riformatore del disegno di costui e il distruttore della creazione di lui. Egli in qualche maniera è il capo di un immenso protestantismo che dee adoperarsi alla dissoluzione dell' universo corrotto in sua sorgente.

VIII. Vuolsi osservare nella teologia de' gnostici intorno alla redenzione due tratti essenzialmente connessi co' lor principii filosofici. Nella maggior parte di lor teorie l' emanazione divina che si è manifestata sotto la forma del Cristo, non ha vestito un corpo reale, ma ne ha pigliato solo l' apparenza. Questa conseguenza seguita dalle loro idee sulla natura malvagia della materia. In secondo luogo la legge data dal Salvatore non è già lo sviluppo della legge primitiva, e molto meno della mosaica. Queste due leggi hanno per autore Jehova il quale non è altro che il demiurgo, e non esprimono se non il suo pensiere, nel mentre che la legge cristiana esprime il pensiere divino, o sia l' intelligenza del padre incognito.

IX. Di qua derivano altre conseguenze che avrebbero potuto costituire una singolare filosofia della storia, ove i gnostici ne avessero avuto l' intendimento.

1.° Il genere umano, considerato nell' intera sua durata, si divide in due categorie corrispondenti a due epoche: nella prima che dalla creazione va sino alla redenzione, gli uomini hanno ubbidito alla religione del demiurgo, e nella seconda sono stati gli adoratori di Dio.

2.° Di più gli uomini possono venir partiti in tre classi secondo il principio di vita che domina in loro. Quelli che lasciano sorprendersi dal mondo inferiore, vivono una vita *ilica* di cui la materia, ὕλη, è il principio. Coloro che tendono a rientrare nel pleroma, partecipano della vita superiore la quale ha in quello il suo principio, ch' è un principio spirituale o *pneumatico*. Finalmente il principio psichico costituisce la vita di coloro che si limitano solamente ad innalzarsi in sino al demiurgo: l' anima, ψυχή, *anima*, la quale non è nè la ma-

teria nè lo spirito, corrisponde al creatore la cui essenza è una combinazione del principio pneumatico col principio ilico. Valentino precipuamente ha sviluppato questa dottrina, sebbene essa derivi naturalmente dalle dottrine comuni a' gnostici.

3.° I giudei sottomessi al demiurgo Jehova, sono stati psichici; i pagani fermi nella vita inferiore, sono stati gl' ilici; i pneumatici sono i veri cristiani. Valentino riducendo in formole queste classi del genere umano, riconosce esservi eccezioni più o meno numerose. Lo stesso cristianesimo contiene due classi di uomini, delle quali la prima si rimane alla lettera de' precetti, a' simboli, alla corteccia del frutto della vita, mentre che l' altra s' innalza sino all' intuizione della verità e si nutre dello spirito divino.

X. Da quanto innanzi è detto, segue che il genere umano debba mirare ad innalzarsi dalla vita ilica e psichica alla vita spirituale o divina. Il principio ilico è soggetto alla morte, ed anche, secondo parecchi gnostici, coloro che avran vivuto sotto la sua influenza, saran poscia compiutamente annientati. I psichici otterranno que' guiderdoni imperfetti che il demiurgo loro potrà dare; i pneumatici rientreranno nell' eterno pleroma.

SISTEMI PANTEISTI O DUALISTI

Verremmo astretti ad entrare in assai particolari, se volessimo tener dietro, ne' diversi sistemi gnostici e sotto i miti in cui questi sono avvolti, alle idee peculiari che differenziano infinitamente la dottrina comune. Ci fermeremo solo ad osservare i principali punti di differenza tra loro determinati dal predominio che vi hanno il panteismo o il dualismo.

Dualismo — Saturnino, Bardesane, Basilide

In quel che rimanci delle dottrine di Saturnino, siro per nascita, che viveva sotto l' impero di Adriano, non appare ch' egli abbia considerato il principio del male come un' emanazione di Dio pura nell' origine e poscia corrotta. È più probabile ch' e' l' avesse conceputo come eterno. Secondo lui Satana, il principio del male, fu insieme spirito e materia; egli fu non un essere semplice, ma un essere composto. Dovea dunque naturalmente dimandarsi quale de' due elementi era l' elemento primitivo e generatore dell' altro: il che appunto

fe' Bardesane, originario della Siria e contemporaneo di Marco Aurelio. Questi concepì la materia come quel che vi era di primitivo nel male, e Satana come una manifestazione spirituale della materia. Ed in quella guisa che il colmo del bene, il βυθὸς, era padre, e produceva l' intelligenza, suo figliuolo o sua figliuola, e per lei una seguenza di emanazioni che manifestavanlo in diversi aspetti; così l' abisso del male, la materia indeterminata, era madre, e generava la sua espressione, il suo figliuolo Satana, e con lui una serie di simiglianti emanazioni. Vi era parimenti tra l' ordine del bene e l' ordine del male, considerati nella lor sorgente e ne' loro sviluppi, un parallelismo che riconduceva questo sistema dualista ad una specie di armonia ostile, o sia all' unità di una grande ed eterna antinomia. La manifestazione di un doppio incognito costituisce l' universo. Si può di più osservare che Bardesane, concependo la materia in quant' ella produce la sua propria manifestazione, conveniva coll' idea indiana di Kapila; secondo la quale la materia, *prakriti*, generava l' intelligenza, e per essa incominciava a manifestarsi. Del rimanente conoscesi che Bardesane aveva volto sull' India un guardo indagatore; perciocchè aveva compilato un libro, secondo i documenti fornitigli dagli ambasciadori di quella contrada mandati all' imperatore Vero, intitolato *Commentari sull' India*, di cui non serbiamo oggidì che due frammenti.

Basilide, nato nella Siria, venne in Egitto ed insegnò la sua dottrina in Alessandria. Se le sue idee sull'eternità de'due principii niente offrono che sia degno di osservazione, la maniera onde concepì il mescuglio del bene e del male, in confronto delle concezioni di parecchi altri gnostici, spande gran luce sul fondamento di queste dottrine. Secondo Basilide gli esseri emanati dal principio tenebroso, tocchi di amore per la luce, si levano e si slanciano sin nel seno del pleroma. Secondo altri gnostici, il pleroma pel contrario straripa e sbocca nell'impero delle tenebre. Nella prima ipotesi il mescuglio del bene e del male è generato dalla potenza attrattiva del bene, e nella seconda deriva dalla sua forza espansiva. Comunque opposti siano questi concetti e le immagini che gli ricovrono, essi in qualche maniera si riferiscono ad un' idea più sublime presentatasi allo spirito umano, tutte le volte che ha voluto scandagliare il gran problema che lo agita. Egli vien co-

stantemente astretto a concepire questa misteriosa combinazione del bene e del male, come relativa originariamente sotto qualche rapporto all'efficacia dello stesso bene.

Del resto tutti questi sistemi i quali sono dualisti in quel che potrebbe dirsi il loro atto primitivo, si tramutano tantosto in concezioni panteiste, giacchè tutti gli esseri non sono altro che forme o dell'essere buono, o dell'essere cattivo, e fenomeni di una doppia sostanza.

Panteismo—Sistema di Valentino

Questo sistema presenta la sostanza di tutte le teorie gnostiche nelle quali le idee de'panteisti signoreggiano. L'origine della materia e del male è il punto primitivo che separa il panteismo puro dal dualismo. Se la materia difatti è conceputa come un'emanazione più grossa, come una forma dello spirito, o anche com'un'illusione, prevale il panteismo; se si vuole eterna ed improdotta come lo spirito, si costituisce allora il dualismo.

E'pare che Valentino abbia considerata la materia nel primo aspetto. Questi che apparteneva alla scuola egiziana propalò le sue dottrine nella prima metà o quasi nel mezzo del II secolo, e fu il più famoso fra'gnostici per la vastità delle sue idee. Imperciocchè egli concepì probabilmente l'origine della materia secondo i pensamenti de' panteisti. La materia riguardata in generale fu per lui l'ombra di ciò ch'è; ma, considerata ne'vari stati che le dan la realtà, procedette dallo spirito. La qual'idea Valentino annunziò in un linguaggio mitico nella seguente maniera: la saggezza creata, simbolo universale delle anime, è soggetta alla gioia e alla tristezza; la gioia o il sorriso di lei cagiona la materia risplendente, e il suo dolore la materia acquatica e terrestre. Il perchè la materia in sostanza non è altro ne'suoi principali stati,che una forma dell'anima, dilatata dalla gioia, o condensata e oscurata dalla tristezza.

Il male non ha la sua prima sorgente in un principio sostanzialmente esistente fuori dell'emanazioni divine, avvegnachè esso è cominciato nell'interno stesso del pleroma. In fatti esso è stato cagionato dall' opposizione del desiderio che spingeva gli eoni ad unirsi a Butos, cioè a comprenderlo, e da'limiti di lor natura che impedivano di effettuare questo desiderio. Tenendo dietro a quest'idea di Valentino, si arriva a

concepire il male, solamente come una falsa direzione del bene; giacchè il desiderio di unirsi al padre, origine di ciò ch' è, è buono in sè stesso, ed allora rendesi solamente cattivo, quando oltrepassa i limiti che circoscrivono tutto ciò che non è il padre infinito. Sicchè il male è il bene disviato.

Valentino è stato altresì condotto dalla deferenza che avea pel panteismo puro, a stabilire in una maniera meno precisa la distinzione del mondo superiore e dell' inferiore, tra' quali egli suppose un terzo mondo che ondeggiava in sua vaga essenza fra gli altri due: idea ancor essa molto vaga, ma di cui Valentino giovavasi,secondo lo scopo del panteismo, per ispiegare con maggior agevolezza in qual guisa la sostanza primitiva avea potuto per mezzo di trasformazioni successive vestire finalmente una forma materiale. L'antico panteismo, e spezialmente quello dell'India ha avuto sempre in mira l'idea di una cosa la quale non essendo lo spirito,non fosse neppure la materia.

OSSERVAZIONI—Comechè parecchi capi del gnosticismo abbiano dedotto dalla lor dottrina alcune massime che in certi rapporti tendevano al perfezionamento morale dell'uomo, non è però meno vero che un gran novero di gnostici ne abbian ricavate conseguenze sovvertitrici di ogni virtù che spiegano le orribili nefandezze di cui sono stati accagionati. Al che essi pervennero sistematicamente per diverse strade.

1.° Il panteismo ed il dualismo vi arrivano direttamente. Nel primo di questi sistemi Dio solo opera; come dunque può concepirsi la reale distinzione della virtù e del vizio? Nel secondo, l'uomo essendo' l'emanazione di un doppio principio, è sottomesso a due forze opposte che irresistibilmente il traggono al bene o al male. Quindi la libertà vien distrutta dalle radici e con lei cade la stessa nozione della virtù.

2.° Le dottrine gnostiche le quali attribuivano la creazione ad un essere imperfetto, soggetto ad errore, furono altresì feconde di massime immorali. La legge religiosa e pratica che il creatore avea imposto al genere umano, era necessariamente imperfetta e difettosa, siccome la stessa creazione. La perfezione dunque consisteva nel liberarsene. Egli è vero che parecchi gnostici distinsero in questa legge vari elementi, un elemento vizioso, un elemento transitorio, un elemento in sè buono. Ma altri trapassarono dal disprezzo dell'opera del creatore al disprezzo de' precetti morali,ch'avean formato la coscienza del genere umano dalla creazione in sino alla redenzione.

3.° Di più siccome l'universo era composto da due principii, uno spirituale e puro, e l'altro materiale ed impuro, la religione conteneva due parti relative a questi due principii: cioè la parte materiale, il corpo, la lettera della legge che prescrive o proibisce le azioni esterne, e la parte spirituale, o lo spirito della legge, che ingenera l'interna perfezione, la libertà de' figliuoli di Dio liberi dal giogo della lettera. Gl'imperfetti e i deboli si attaccano alla parte materiale della legge; ma il vero gnostico che ne conosce il senso spirituale, si eleva ad una virtù cotanto sublime che ogni distinzione del bene e del male negli atti esterni svanisce a'suoi occhi. Questa distinzione è come un fantasma di virtù, come uno spettro senza realtà che apparisce nel buio degli umani pensieri, e che svanisce tosto che dall'altezze della gnosi l'anima vede spuntare la luce del pleroma, e il giorno divino comincia per lei.

4.° La storia ci ha lasciato solo pochi indizi sull'applicazione della metafisica del gnosticismo alle leggi dell'umana società. Impertanto sappiamo che Epifanio, il quale pare essere stato della scuola panteista, avea conceputo una specie di panteismo politico fondato sull'unità sociale assoluta, o sia sulla distruzione della proprietà e del matrimonio, a'quali sostituiva la comunione delle donne e de'beni: unità che di per sè stessa distruggevasi, non potendo produrre che la divisione e l'anarchia compiuta. Altri gnostici dedussero dalle loro dottrine dualiste la distinzione del genere umano in due razze, una inferiore o malvagia, e l'altra superiore o buona. La maggior parte de'filosofi dell'antichità, allorchè han voluto giustificare il servaggio e lo stabilimento delle caste, son ricorsi a simiglianti idee. La gnosi attinse parimente, per quel che conosciamo delle sue dottrine sociali, i due termini estremi che si riproducono entrambi perpetuamente, cioè l'anarchia e la servitù, concepute come leggi naturali e necessarie della società umana.

Manicheismo

IDEE STORICHE—Manete, nato in Persia sul cominciare del III secolo, sembra aver tolta la sua dottrina dalle lezioni e da'libri di un personaggio detto Terebinto che chiamavasi altresì con nome indiano Buda. Egli tentò di combinare il dualismo persiano co'dogmi del cristianesimo. Poichè ebbe per-

corso gran parte dell'Oriente, ritornò nella Persia dove annunziò novellamente la sua dottrina. Quivi per ordine di Beram I fu condannato a morte e giustiziato verso l'anno 274.

ESPOSIZIONE—I principali elementi del manicheismo appartengono per origine o al gnosticismo, o alle dottrine de' magi persiani i quali avean corrotto l'antico insegnamento conosciuto col nome di Zoroastro. Quindi non altro vuolsi qui da noi che ricordare questi elementi per osservare le modificazioni che il manicheismo avea loro fatte subire.

Il dogma de' due principii, dello spirito luce e della materia tenebrosa che si personifica in Satana, deriva senza dubbio dalle due sorgenti che già abbiamo indicate, non che dalla concezione panteista giusta la quale tutte le anime non sono che Dio stesso individuantesi, siccome tutt' i corpi e tutt' i demoni sono la individuazione di Satana e della materia. È cosa curiosa il vedere l'ultima forma con cui queste vecchie idee apparvero nella caduta del mondo pagano. Potrebbesi a questo riguardo consultare due passi notevoli dell'opera principale di Manete, conservataci da s. Agostino (1). Vi si osserva tra le altre cose che Manete non insistette già, come fecero i gnostici, sull'abisso primitivo, o sia sulle tenebre divine che avvolgono il padre sconosciuto. E' gli parve che la distinzione eterna de' due principii non potesse conciliarsi con una dottrina che faceva precedere la notte così alla nascita del bene, come alla sorgente del male, ed in tal guisa confondeva entrambe in un' identica origine. Nel qual riguardo il sistema di Manete ebbe col gnosticismo dond' emanava, quelle relazioni che il sistema vedanta, nell'India, aveva co' dogmi primitivi de' Vedami. Perciocchè non diversamente dal vedantismo si rappresentò l'intelligenza, o la luce, come quel che vi ha di primitivo in Dio. Esso confuse la manifestazione e l'espressione della sostanza colla sostanza stessa.

Manete spiegò il mescuglio del bene e del male mercè un veemente desiderio che spinse le forze delle tenebre ad unirsi alla luce. Quest' idea, siccome abbiam osservato, appartiene ad alcuni gnostici; ma Manete cercò perfezionarla decidendo un' altra quistione ch' essa conteneva. Se l' impero del bene e del male, se Dio e la materia erano, nell' origine, separati

(1) *Lib. contr. epist. fundament.*

l'uno dall'altro senza comunicazione e senza contatto, come mai i genii cattivi avean potuto solamente conoscere il regno del bene? Il male o la materia, rispondeva Manete, è naturalmente in uno stato di discordia; la discordia ingenera la pugna; la pugna porta con sè movimenti ed evoluzioni nello spazio, in conseguenza delle quali le forze delle tenebre giunsero a percorrere l'intervallo onde erano lontane dalla luce. Questa spiegazione, sia che avesse nell'animo di Manete un senso simbolico, sia ch' e' l'intendesse nel senso letterale, conteneva, almeno implicitamente, questo principio ch' il male è obbligato, almeno sotto alcuni rapporti, di spingere gli esseri verso il bene, e che in conseguenza contiene sempre alcun grado di bene; principio che suppone eziandio il predominio dell' Essere buono.

L'essenza divina bruttata nelle anime che ne sono l'emanazione, e la volontà umana sottoposta alla doppia fatalità che risulta dalla duplice azione di Dio e della materia, sono le due conseguenze che scendono necessariamente sia dal panteismo, allorchè serba ancora un' idea del male, sia dal dualismo. Queste vengono espresse con maggior nettezza ed ardimento nel manicheismo che nol sono nel più de' sistemi gnostici. La redenzione non vi si mostra che come la rigenerazione di Dio per sè stesso. Le quali tutte idee furono la sorgente feconda di nefandezze senza rimordimenti.

Il manicheismo, per quel che concerne la consumazione delle cose, ammise co' gnostici il ritorno in Dio di tutte l'emanazioni divine purificate; ma se ne dipartì però in riguardo al destino finale della materia. Di fatti non credette che il principio ilico o materiale, potesse essere annientato; perciocchè essendo improdotto, conveniva che fosse indestruttibile. E per conciliare l' indestruttibilità della materia con la vittoria di Dio,suppose che quella verrebbe condotta per sempre ad una maniera di stato cadaverico;quindi le attribuì come una morte immortale.Le ceneri di lei sarebbero rilegate nell'abisso donde era uscita, e le anime che si eran fatte sedurre da lei, sarebbero condannate a raggirarsi quali immobili e tristi custodi intorno al suo eterno sepolcro.

Trasformazioni delle idee panteiste e dualiste ne' loro rapporti con le quistioni puramente cristiane

Queste concezioni andarono soggette ad una specie di me-

tempsicosi; giacchè i sistemi che n' erano originati, furono disciolti dal dogma cristiano; ma esse comparvero con altre forme, essendosi rivestite di altri corpi meno grandi, e meno forti ove si perpetuava qualche parte di loro.

L' arianesimo fu un parziale prolungamento del panteismo gnostico, il quale avea messa in mezzo la dottrina dell' emanazioni divine decrescenti. Il Verbo divino fu, secondo gli ariani, un' emanazione inferiore al Padre, e perchè essi lo concepivano nello stesso tempo sotto l' idea di creatura, la creazione intiera la cui vera idea era distrutta, addiveniva nuovamente una serie di emanazioni. La quale opinione parimenti debbesi portare sulle dottrine eterodosse riguardanti lo Spirito Santo, le quali non erano altro che l' arianesimo applicato alla terza persona della Trinità divina.

Le conseguenze del dualismo si perpetuarono in alcune eresie, che abusarono delle idee cristiane spettanti la caduta dell' uomo e la lotta tra la carne e lo spirito, per recare onta ad una parte dell' opera del Creatore, ed impugnare parecchie leggi del reggimento dell' umanità.

Questi due sistemi esercitarono la loro influenza anche sulle dottrine ereticali che riguardavano l' incarnazione del Verbo. I dualisti avean partita in due principii l' unità sostanziale del Creatore; i nestoriani divisero l' unità personale del riparatore in due persone. Nestorio non partì precisamente da concezioni dualiste, ma giunse alla sua eresia per mezzo di argomenti simiglianti a quelli ond' esse erano state prodotte. Ciò ch' egli diceva l' antitesi di due volontà, di due nature, divina ed umana, o pure la malagevolezza di poter concepirle unite in una sola persona, fu il principale fondamento della sua eresia, in quella maniera appunto che l' antitesi dello spirito e della materia, o la difficoltà di recarle ad un' origine comune, avea formato il principale fondamento del dualismo.

La dottrina di Eutiche pel contrario fu un' idea panteista applicata all' Incarnazione. Imperciocchè il panteismo negava la realtà del finito e l' assorbiva nell' infinito; e l'eutichianismo negava la realtà della natura umana nel Cristo, e l' assorbiva nella natura divina. La carne del Cristo non era stata un fantasma, siccome la materia non era secondo i panteisti se non una illusione.

Il più delle quistioni mosse dalle eresie, in apparenza le più intrigate, alla fine andavano a risolversi per parecchi riguar-

*

di nelle quistioni filosofiche assai generali, le quali sovente sfuggirono al corto intendimento di ben molti di questi settari, ma che non pertanto dominavano, senza che neppur se ne avvedessero, i ciechi movimenti del lor pensiero.

II.ª SEZIONE — FILOSOFIA GRECO-ORIENTALE

IDEE STORICHE — La spedizione di Alessandro e le istituzioni che ne vennero appresso, avean stabilite, come innanzi abbiam osservato, spesse comunicazioni tra il mondo orientale e il greco. Alessandria ch'era per la sua postura geografica il centro delle relazioni commerciali, addivenne altresì sotto il famoso regno de' Lagidi il centro del commercio intellettuale o del cambio de' pensieri, essendo che tutte le dottrine vi si scontrarono.

Il nome di *Scuola di Alessandria* dinota alcune volte l'unione di que' sapienti cui questa città diè culla o asilo. Ella assai meglio rassomigliava in tal rapporto ad una grande università libera, rappresentante le diverse facoltà dello spirito umano dalla grammatica insino all'astronomia, e dalla filosofia insino alla rettorica.

La scuola di Alessandria nel suo più celebre significato è quella riunione o piuttosto quella successione di filosofi, che dal III secolo dell'êra cristiana quasi fino al compiere del V, impresero di unire la filosofia orientale con la greca.

Simiglianti tentativi erano stati fatti antecedentemente da alcuni filosofi giudei di Alessandria, come può opinarsi di Aristobolo, e tener per certo di Filone nel I secolo. Filone avea abbracciata la filosofia greca per mezzo del platonismo che avea adottato con entusiasmo, ed avea eziandio notizia delle dottrine orientali e precipuamente di quelle della Persia e dell'Egitto. Tentò di concordare questi due termini per mezzo delle dottrine bibliche le quali ebbe in gran parte come allegorie che dovevano interpretarsi in un senso superiore al letterale. Ma dal seno della scuola alessandrina, fondata nel III secolo da Plotino, platonico, ebbero origine grandi lavori diretti alla riunione dell'orientalismo con l'ellenismo. La quale siccome fu conceputa da questa scuola, conteneva la combinazione di più dottrine l'una all'altra subordinate. Eranvi primieramente nel mondo due forze che sott' alcuni rapporti aveano agito per vie opposte, e che vicendevolmente si respin-

gevano: cioè i sistemi greci ed i culti politeisti, la filosofia razionalista ed i riti religiosi. I quali conveniva riunire. Di più la filosofia greca si era divisa in sistemi contrari; il ritualismo religioso si divideva in culti opposti. Lasciando da banda i sistemi atei, la filosofia greca era rappresentata da Platone e da Aristotele; quindi l'unione del platonismo e dell'aristotelismo donde dipendeva l'unità della filosofia greca nella sua più gran parte, dovea ricercarsi per mezzo di una interpretazione più profonda di lor dottrine. L'unione de'culti politeisti dipendeva, secondo gli Alessandrini, dalle antiche dottrine orientali, custodite spezialmente ne' misteri, le quali, secondo loro, stabilivano l'armonia di tutt'i riti e di tutt'i simboli. Ma l'ellenismo superiore che riconduceva ad unità i sistemi greci, e l'orientalismo superiore che menava all'unità i culti, erano eziandio da parte loro i due aspetti o i due elementi di una unità più sublime nella quale si confondevano.

La scuola di cui favelliamo, ha ricevuti due nomi: il nome di *eclettica*, e quello di *neoplatonica*. Le quali denominazioni sembrano escludersi; perciocchè il voler seguire un sistema particolare non poteva reggere con l'intedimento dell'ecletismo ch'è la riunione de'sistemi. Eppure questi due nomi in alcuni rapporti le convengono a capello. L'ecletismo non è il sincretismo che raduna alla ventura frammenti di teorie senza niun principio e senza niuna regola, e che solamente colloca in qualche maniera le dottrine le une vicine alle altre; ma raduna diverse dottrine per combinarle insieme, e per conseguente suppone alcuna cosa antecedente che non è l'ecletismo. Per unire realmente due o più termini v'è mestieri di un principio di unione; or gli Alessandrini ricercarono questo principio di unione nella parte superiore del platonismo. Infatti il platonismo sembrava essere solamente uno de'termini che si tentava di avvicinare agli altri; ma in sostanza egli era nello spirito degli Alessandrini il reggitore di lor teorie e il centro donde tutto partiva ed ove tutto andava a parare. La loro scuola, platonica nel nascere, rendettesi quindi eclettica. Nondimeno ella entrando nell'ecletismo non aveva abbandonato del tutto il platonismo, ma solo avealo modificato per rinnovellarlo: di qua è derivato il nome di *neoplatonici*.

Ammonio Saccas, che viveva verso il fiuire del II secolo e che sembra essere stato apostata della fede cristiana, avea a-

perto una scuola eclettica il cui principale obbietto era l'unire insieme il platonismo e l'aristotelismo. Potamone insegnò altresì l'ecletismo verso la stessa epoca; ma non sappiamo in una maniera sicura e precisa il tempo in che visse. Ad ogni modo l'insegnamento di Ammonio inspirò il pensiere di un ecletismo più vasto a Plotino, fondatore della scuola neoplatonica di Alessandria. I più distinti capi di questa scuola furono, dopo lui, Porfirio, Giamblico, Jerocle e Proclo.

Plotino nacque nel 205 a Licopoli nell'Egitto, secondo Eunapio e Suida. Dopo passata la prima giovinezza, e' frequentò le diverse scuole di Alessandria; ma lo stato dell'insegnamento filosofico lungi dal soddisfarlo, inspirogli un'altissima tristezza in sino a ch'ebbe ascoltate le lezioni di Ammonio, cui seguì per undici anni. Egli aggiunse all'erudizione uno spirito entusiasta; perciocchè pretendeva di comunicare direttamente con gli dei. Scrisse un gran numero d'opere spettanti alla filosofia, e principalmente alla metafisica. Tra queste la più celebre è la collezione che porta il titolo di *Enneadi* la quale contiene parecchie trattazioni messe in ordine dal suo discepolo Porfirio. Plotino, visitato l'Oriente, portossi a Roma dove dimorò per 26 anni. Finalmente morì nella Campania l'anno 270.

Porfirio nacque nella Siria nell'anno 233. Alcuni han creduto ch' egli fosse di origine giudeo. Ma sembra almeno aver egli avuto assai prestamente relazioni o co'giudei, o co'cristiani. Da prima fu discepolo di Longino, poscia di Plotino cui seguì. La dottrina del maestro sulla materia, fardello dell'anima, e la sua indole pieghevole e melanconica fecero ch'egli proponesse di uccidersi, ma ne venne distolto da Plotino. Porfirio credeva eziandio godere di visioni soprannaturali. Dopo molti viaggi morì in Roma verso l'anno 304. Egli era stato un caldo avversario del cristianesimo. La maggior parte de'suoi scritti son dispersi. Tra quegli che ci sono pervenuti, si annoverano come più celebri la *Vita di Pitagora*, l'altra *di Plotino*, il trattato *de' Predicabili* (*Isagoge*), ed un altro *sull' Astinenza* pitagorica.

Giamblico, discepolo di Porfirio, era per origine di Calcide nella Celesiria, e fioriva verso il 310. Egli si volse alle scienze teurgiche e le studiava insiem con le matematiche. Parecchi suoi scritti son dedicati alla filosofia di Pitagora di cui scrisse altresì la vita. Nel suo libro *su' Misteri* degli Egi-

zi, de'Caldei eccetera, contengonsi pregevoli monumenti delle dottrine orientali. Giamblico morì nel 333.

Jerocle. La sua vita è poco conosciuta. Ebbe in Alessandria i natali nel V secolo. Comunemente gli si attribuiscono il libro *della Provvidenza e del Destino*, ed un *Commentario su'versi aurei di Pitagora*. Jerocle si adoperò a conciliare la dottrina degli Alessandrini col dogma cristiano sulla creazione della materia.

Proclo, nato nel 412 in Xanto o in Bizanzio, ben tostamente frequentò le scuole di Alessandria, e poscia si rendette ad Atene dove diede opera alla filosofia greca. Quivi cominciò una scuola ove moltissimi discepoli seguirono le sue lezioni. Dopo viaggiato in Asia, ritornò nella patria di Platone, ripigliò il suo insegnamento, e morì nel 485. La sua vita è stata scritta da Marino. In mezzo alle favole onde va quest'avvolta, si scorge che Proclo pretendeva, siccome gli altri Alessandrini, di godere di un soprannaturale commercio con gli dei. Scrisse molte opere di cui una gran parte è smarrita. L'edizione, fattane pel Cousin con una generale introduzione e con preamboli per ciascun libro,contiene molti trattati innanzi non pubblicati.

Esposizione — Nell'*unità* primitiva, pura ed assoluta, non havvi luogo a veruna distinzione, neppure a quella che passa tra il cognito e il conoscente.Non debbesi in lei allocare niuna di quelle qualità di che possiamo formarci una qualsisia idea; perciocchè la nozione di unità tutte quante le esclude. Da questa unità emana l'*intelligenza* che n'è l'immagine; la qual'emanazione è necessariamente inferiore al principio donde deriva. Essa stessa cagiona un'altra emanazione che l'è inferiore, cioè l'*anima*, la quale non è, siccome l'intelligenza, l'immanente immagine dell'unità immobile, ma sì una forza motrice o il principio del moto.

Plotino opponeva questa triade alla Trinità cristiana. Alcuni Alessandrini, e specialmente Proclo, modificarono questa dottrina per avvicinarla al dogma cristiano di cui avean scorta la sopraeminenza. Essi ammisero l'unità svolgentesi in tre decrescenti emanazioni: l'essere che ingenerava l'intelligenza, l'intelligenza che generava l'anima, e l'anima che generava tutti gli esseri.

Tosto che l'unità ha prodotto l'intelligenza e comincia la

distinzione del conosciuto e del conoscente, comincia altresì la dualità ch'è sorgente del numero. L'unità allora addiviene il molteplice.

L'intelligenza che contiene tutte le idee delle cose possibili, comprende sotto tal rapporto eziandio il molteplice. Essendo le idee al tempo stesso l'intelligenza e l'obbietto di lei, passa un'assoluta identità tra le idee e le realtà; quindi quegli che conosce, è una sola e medesima cosa con quello ch'è conosciuto. Ma perciocchè le idee esistono nell'intelligenza come in un subbietto, sorge per conseguente la distinzione della forma e della materia. Le idee sono le forme; e l'intelligenza, in quanto è subbietto delle idee, è la materia. Plotino chiama le idee dei intelligibili.

L'anima, principio del moto, forza attiva ed espansiva, tende necessariamente a produrre al di fuori le idee le quali tostochè sono prodotte, formano le anime diverse. Ma le idee o le forme non possono esistere che in un subbietto; convien dunque che l'anima, producendo le idee o le forme, produca altresì la materia. La materia è l'abitazione, o il tempio che l'anima si costruisce per depositarvi le forme. Ma come mai la materia vien prodotta? L'anima comechè partecipi della luce infinita dell'intelligenza, pure non ne partecipa, in quant'è emanazione inferiore, che in una maniera limitata. Ella scorge ne'limiti di sua propria luce alcune tenebre cui imprime le forme, ed allora queste tenebre addivengono la materia o il ricettacolo delle idee. Gli Alessandrini hanno altresì conceputa la materia come una derivazione diretta del mondo intelligibile. Questo concetto che è molto oscuro ed indeterminato, ha probabilmente il fondamento nel principio che sopra abbiam rapportato, cioè che le idee riseggano nell'intelligenza, come in un subbietto o in una materia.

La materia che in sè stessa è un subbietto indeterminato e privo di qualità, è una semplice potenza o capacità di riceverle. Quando le riceve, dalla potenza passa all'atto. L'unione della potenza e dell'atto produce il composto, la corporeità o il corpo.

Dal detto sinora seguita non esser altro il mondo che la grande anima informatrice della materia per mezzo delle idee o delle anime ch'ella produce. Nondimeno Proclo, con alcuni altri Alessandrini, ha distinto due anime, l'anima sopramon-

dana, e l'anima del mondo, emanazione della prima. Ad ogni modo il mondo è eterno, perchè l'anima non ha potuto mai rimanersi una forza inattiva. Ella lo precede con una priorità di principio, non già con una priorità di tempo.

A produrre il mondo operano l'intelligenza, subbietto dell'idee, e l'anima principio del moto: da questa unione procede la ragione seminale del mondo ch'è il complesso delle idee dotate dall'anima di attività e di vita. Questa ragion seminale ch'è l'immediato principio di tutte le cose, s'individua ne'vari fenomeni,avvegnachè sonovi necessariamente tante maniere seminali nel mondo, quante sono idee nell'intelligenza.

Comechè il mondo sia uno, pure va distinto in mondo intelligibile e mondo sensibile. I quali sono lo stesso mondo, considerato o in sè stesso, o nella sua immagine.

Il mondo vien governato dalla necessità. Perocchè non avendo la grand'anima potuto rimanersi improduttiva, tutte le anime che ne derivano, operano, come lei, per l'impulso di loro essenza; la loro volontà non è che la loro essenza in azione: giacchè tutto quel ch'esiste, tutto quello ch'interviene, è determinato dall'idee di cui l'universo è la manifestazione necessaria. Per il che la ruota degli avvenimenti gira sotto la fatalità delle idee. E poichè il mondo sensibile è parallelo all'intelligibile o all'archetipo, questa correlazione forma il fondamento dell'astrologia e della magia.

Dal che conseguita il mondo esser perfetto, e tutto esser bene, nè il male essere altro, se non l'ineguaglianza delle anime, o la manifestazione di questa ineguaglianza. Gli Alessandrini gli attribuiscono eziandio un'altra origine che fan consistere nella materia, ma tutta questa parte di lor dottrina è assai oscura.

Dopo data un'idea generale del mondo, passiamo a indicarne le particolarità.

Non essendo il mondo sensibile altro che l'immagine dell'intelligibile, segue che tutto l'universo, e che tutte le parti dell'universo contengano anime le quali sono le idee prodotte. Ma le anime, comechè tutte siano ingenerate dall'anima del mondo, pure costituiscono diverse classi.

1.° Gli dei intellettuali, sceveri d'ogni dolore e d'ogni passione, contemplano gli dei intelligibili, o sia le idee non prodotte. Essi animano, o reggono i cieli e gli astri.

2.° Gli dei e gli uomini sono come i due termini estremi di una proporzione di cui gli eroi ed i demoni sono i termini di mezzo. Quelli più s'assomigliano alla natura degli dei, e questi più partecipano della natura degli uomini. I primi moderano l'universo e dirigono le forze creatrici; i secondi che dirigon le forze vitali, preseggono al reggimento delle cose umane. Ma sì gli uni e sì gli altri hanno per comune uffizio di essere sotto vari rapporti mediatori tra gli dei e gli uomini.

3.° Al di sotto delle anime degli uomini di cui quanto prima diremo, son collocate le anime degli animali, non che le anime delle piante e delle altre parti della natura. L'anima del mondo unita a'vegetabili ed a' corpi bruti, vi esiste in uno stato di torpore.

Presentemente consideriamo l'uomo. Tutte le anime, prodotte dall'anima suprema, si sono calate dal mondo intelligibile nell'inferiore. Le anime nel mondo intelligibile sono affatto scevere di corpo ; del quale non si rivestono, se non quando entrano nel mondo terrestre..

L'anima umana la quale è indivisibile in quanto deriva dal mondo intelligibile, è capace di una certa divisibilità in quanto è unita al corpo, di maniera che rimanendo con una parte di sè nel mondo intelligibile, discende, come con un'altra parte di sè, nel mondo corporeo.

Gli Alessandrini riconobbero due anime: la prima derivando dal mondo intelligibile, è indipendente dalla natura; e l'altra è prodotta nell'uomo dal movimento circolare de'mondi celesti; ond'è che ne'suoi atti dipende dalle rivoluzioni degli astri.

L'anima esiste tutt' intiera in ciascuna parte del corpo. Il corpo è in lei assai più ch'ella non è nel corpo; perciocchè ella non vi esiste che per la sua vita vegetativa e sensitiva, non per l' intelligenza.

L' anima ch'è attiva di sua essenza, non è punto passiva nell'impressione degli oggetti sensibili. Questa impressione risiede nel corpo; allorchè ella interviene, l'anima la percepisce fuori di sè stessa, rivolgendovi l'attenzione; quindi ella percepisce attivamente lo stato passivo del corpo.

L' anime che sono un'emanazione della grand'anima, e sono sue congiunte, sue figliuole e sue sorelle, sono al pari di lei indivisibili, indestruttibili, immortali. Involte ne' lacci della natura aspirano a slegarsene, per rivenire al loro stato pri-

miero, e trasformarsi nella grande anima, confondendosi con l'essenza divina. Per lo rivolgimento della creazione, le anime che son l'ultimo de' principii intelligibili ed il primo principio delle cose sensibili, si allontanano da Dio. Debbe aver luogo un altro rivolgimento per il quale siano ricondotte in Dio. Ma questo ritorno dipende da alcune condizioni. Imperocchè quelle che abusando de' sensi, si saranno invilite sin al di sotto della vita sensitiva, rinasceranno dopo la morte ne' ligami della vita vegetativa delle piante; quelle che non avran vivuta altra vita che di sensazioni, rinasceranno sotto la forma di animali; quelle che avran menata una vita puramente umana, ripiglieranno i corpi umani; in fine rientreranno in Dio solo quelle che avranno sviluppata in loro una vita divina.

Lo sviluppo della vita divina è subordinato a due condizioni: cioè agli adoperamenti dell'uomo e al soccorso degli dei.

Gli adoperamenti dell' uomo rapportandosi alla sua intelligenza e volontà, producono la scienza e la virtù.

L'intelligenza ha due maniere: l'una imperfetta e l'altra perfetta. La prima consiste in quel che comunemente va significato col nome della scienza, che poggia su diversi processi logici pe'quali l'uomo combina l'idee. La quale scienza torna buona ed utile, ed è una preparazione ad una cognizione superiore. Questa parte della dottrina degli Alessandrini è stata trattata principalmente da Porfirio che s'è adoperato a concordare le categorie logiche di Aristotele con le categorie obbiettive, o con lo sviluppo dell' emanazioni.

Ma questa scienza è necessariamente imperfetta, giacchè Dio, l'unità pura ed infinita, è al di sopra di tutte queste formole. La vera scienza si acquista per via d'illuminazione. Ella è assai meno una scienza che una presenza intima di Dio all' anima. L' anima può giugnervi collocandosi in virtù di un' innata potenza nello stato in che trovavasi, innanzi che fosse discesa dal mondo intelligibile.

Le virtù corrispondono alla scienza. Alcune non sono che una preparazione alle virtù teurgiche e divine. Della quale specie sono le virtù fisiche, relative al perfezionamento del corpo; le virtù morali e politiche che comprendono i doveri dell' uomo, in quanto è socievole; le virtù purgative per le quali l'uomo si astiene dall' azioni e dall' affezioni corporali; le virtù teoretiche che son la contemplazione dell' anima

per sè stessa. Passando per questi differenti gradi si perviene alle virtù superiori dette teurgiche. Colui che le possiede, ammesso ad usare con gli dei, ha diritto di evocarli, di comandar a'demoni e francarsi delle condizioni dell' umanità. L'ultimo grado delle virtù teurgiche costituisce le virtù divine che operano la trasformazione in Dio. Questa teoria morale in spezial guisa è stata comentata da Giamblico.

Ma lo sviluppo della vita divina dipende soprattutto dal soccorso degli dei. Gli dei ci comunicano la lor forza o per mezzo della preghiera, la quale non è altro che un movimento da loro impresso all' anima per innalzarla in sino ad essi, o per mezzo de'simboli e delle esterne cerimonie. Tutte le cose sensibili sono un' immagine delle intellettuali, e gli dei sono inchinati a discendere verso queste immagini nelle quali riconoscono sè stessi. Epperò que' simboli e riti che nel modo più perfetto rappresentano le cose divine, hanno un' efficacia meravigliosa per attirare gli dei. Giamblico da questi principii dedusse la teoria de'sacrifizi, della divinazione, dell'idolatria e di tutte le parti del culto pagano.

Le anime libere per il concorso di tutt' i mezzi di sopra accennati, si trasformeranno in deità. Le anime ch'avranno avuto in non cale questi mezzi, saran soggette,secondo le antiche idee della filosofia indiana, alla legge delle trasmigrazioni o alla metempsicosi i cui effetti già innanzi abbiamo esposti.

Tal è il complesso delle concezioni alessandrine. La parte metafisica è stata principalmente sviluppata da Plotino; la parte logica da Porfirio; la teosofica e liturgica che contiene la spiegazione de'culti, da Giamblico. Proclo, combinando le idee de' suoi predecessori, ha inteso specialmente riunirle in un sistema.

OSSERVAZIONI — 1.° La filosofia alessandrina in generale niun elemento comprende che si desideri nelle dottrine antecedenti. Ma quel che la distingue da queste, è il sincretismo delle sue dottrine. Il quale, da prima assai confuso, gradatamente si costituì in ecletismo, ed il merito di Proclo è stato d' innalzare cotale ecletismo al suo più alto grado, togliendo a dimostrare con rigore l'unità e l' armonia di questi svariati elementi.

2.° Dall' esposizione precedente si conosce il perchè ed in qual guisa gli Alessandrini confidavano di operare la combinazione delle dottrine. E da prima essi si avvicinavano alla

filosofia orientale per le loro idee sull' unità, sull' emanazioni, su la materia, su la legge delle trasmigrazioni e sul finale assorbimento.

3.° Di più in parecchie maniere si accordavano colla filosofia ellenica, rappresentata da Platone e da Aristotele. Imperciocchè le loro idee sulla triade primitiva, composta dall' unità, dall' intelligenza e dall' anima, parecchie altre sulla natura e sugli uffizi dell' anima del mondo, sulla distinzione del mondo delle idee e del mondo sensibile, su'demoni, eccetera, contengono elementi platonici, quantunque modificati o alterati. Dall' altra parte applicavano le concezioni logiche di Aristotele al sistema dell' emanazioni. La distinzione della forma e della materia che ha una sì grande importanza nella filosofia aristotelica, rendesi altresì, siccome abbiam veduto, una delle chiavi del sistema degli Alessandrini.

4.° In quel che riguarda la condizione dello spirito umano, i loro lavori sulla logica, riguardata come strumento della scienza, avvicinavano loro lo spirito filosofico greco, in mentre che la loro teoria dell' illuminazione e dell' intuizione entusiasta lusingava lo spirito degli orientali.

5.° Sulla dottrina dell' emanazioni combinata con quella delle idee personificate in dei, in demoni, in eroi che governavano ed animavano tutte le parti della natura, essi fondavano l' apologia de' loro culti, e particolarmente del culto degli astri e degli elementi.

6.° Gli Alessandrini pretendevano altresì possedere quel che vi era di vero nel cristianesimo, donde presero in prestito moltissime dottrine. Noi ne indicheremo solamente alcune. Tentarono in alcuni riguardi, come si è osservato, di avvicinarsi al dogma della Trinità, comechè tutto l' avessero altamente alterato. Altri adottarono il linguaggio cristiano per esprimere l' idea della creazione propriamente detta. L' ecletismo alessandrino comprende eziandio frammenti della sublime dottrina del cristianesimo sulla necessità della mediazione. Giamblico ha copiato nella sua teoria alcuni riti simbolici che sono i canali della grazia divina, o sia la dottrina cattolica de'sacramenti.

Nota sulla filosofia cabalistica. I Giudei han dato il nome di *Cabala* ad una dottrina filosofica che pretendevano essersi perpetuata presso di loro per mezzo di una secreta *tradizione*, anteriore al cristianesimo, e che rimontava insino

ad una lontana antichità. Alcuni rabbini, viventi ne' primi secoli dell' èra cristiana, hanno scritto su tal dottrina, la quale occupa un gran posto nel *Talmud*. Poichè le sue idee fondamentali sono quelle comuni al più de' sistemi panteisti dell' Oriente, rivestite di simboli particolari, ci basterà soltanto, per non ripetere le cose già dette innanzi, notare qui le concezioni seguenti:

1.° La sostanza primitiva vien rappresentata come un oceano di luce. La creazione, o piuttosto l'emanazione è espressa, come un velo che la luce infinita, l' *Ensoph*, mettesi d' innanzi e sul quale scrive le forme delle cose.

2.° Da una emanazione primitiva che sotto il nome di *Adam Kadmon*, è insieme l' immagine di Dio e il tipo dell' uomo, provengono alcune emanazioni decrescenti, dette *sephiroth*.

3.° La materia non ha ch' una esistenza ideale, non essendo ella che l' offuscamento de' raggi divini, giunti all' ultimo grado dell' emanazione. Ella è come la carbonizzazione della sostanza divina.

II.ª CLASSE — SPECULAZIONI FILOSOFICHE CONCORDATE COL SIMBOLO CRISTIANO

Filosofia de' Padri della Chiesa

Sebbene i nostri sunti delle dottrine filosofiche insino ad ora esposte, siano generalmente brevissimi, pure dobbiamo avvertire anticipatamente che l' esposizione della filosofia de' Padri sarà ancora molto più breve, e quindi molto incompiuta in paragone di quelli. Imperciocchè le speculazioni de' dottori della Chiesa, essendo constantemente mischiate co' dogmi che ne sono il fondamento o la regola, non potrebbero apparire nel loro verace splendore, se non quando si congiungessero con una piena esposizione dell' ortodossia cristiana riguardata ne' suoi rapporti con una moltitudine di quistioni filosofiche, alle quali ella si riferisce in tutt' i suoi punti. Il qual carico non possiamo qui indossarci. Nel rimanente le concezioni de' Padri dovendo a mano a mano ricomparire nella parte teoretica del corso di filosofia, come pruove o come spiegazioni delle tesi, è cosa meno necessaria di compendiarle nella parte storica.

Noi da prima daremo alcun cenno de' principali filosofi cri-

stiani de'primi secoli; e di poi esporremo brevemente alcune loro speculazioni relative alle più generali quistioni.

IDEE STORICHE — S. GIUSTINO, nato verso l' anno 103 nella Palestina, studiò la filosofia in Egitto, e vi abbracciò il cristianesimo. Quindi fondò una scuola di filosofia cristiana in Roma ove morì martire nel 167.

La storia della sua conversione al cristianesimo, da lui stesso raccontata, chiaramente addimostra lo stato in che la filosofia lasciava le anime avide di credenze salutari, o sia corrispondenti a' bisogni morali dell' uomo. Da prima si era inditto alla scuola stoica; ma lo stoicismo, quantunque contenesse una morale sublime, pure la corrompeva sin da' fondamenti co'suoi paradossi teoretici. Da'peripatetici cui Giustino dimandò poscia la luce ch' è la vita dell' anima, gli fu risposto con le astrazioni della dialettica. Quinci si volse alla scuola pitagorica, e per lei intese che non potrebbe giugnere alla vera sapienza, se non dopo aver apparata la musica, l'astronomia e la geometria. Il platonismo più conveniva co' bisogni del suo spirito; ma si accorse ben tosto che quanto vi ammirava, finalmente era una preparazione alla fede cristiana, e che la rivelazione sola era la sorgente ove l'uomo poteva con compiuta certezza attignere tutti i lumi che dovevano manifestargli la sua origine, i suoi doveri e il suo destino.

TAZIANO, nato nella Siria verso l' anno 130, era stato della scuola platonica. Convertito al cristianesimo, tostamente fu discepolo di s. Giustino. Il suo *Discorso a' Greci* è la sola sua opera che sia pervenuta insino a noi. Benchè alcune parti di questo scritto non vadano esenti da rimprovero nel riguardo dell' ortodossia, pure fu anteriore a' grossi errori ne'quali Taziano cadde, e che furono simiglianti a quelli di parecchi gnostici.

Nel mentre che s. Giustino combinava col cristianesimo una parte di filosofia greca per depurarla, Taziano tentava di render cristiana la filosofia orientale. Ma è però a temere, siccome appare da alcuni passaggi dello scritto di cui abbiam parlato, che la dottrina dell' emanazione abbia alterati nella sua mente i dogmi cattolici relativi alla generazione del Verbo ed alla produzione delle creature. Sembra di più aver egli ammessa un' anima universale, origine dell' anime disperse in tutte le parti della natura. L' anima umana è nello stato di tenebre e di corruzione; ell' è distinta dallo Spirito Santo

e tende verso la materia; ma la redenzione ha ristabilito radicalmente la sua unione con lo Spirito, e le ha renduta la vita divina. Però questa rigenerazione non può effettuarsi in ciascun uomo, se non mercè il concorso del libero arbitrio. Col dogma della libertà Taziano cansò le conseguenze immorali che seguivano dalla filosofia orientale. Del resto è certo aver egli attribuito a questa una grande superiorità sulla filosofia greca. L' ellenismo, secondo lui, era una degenerazione delle dottrine più antiche le quali erano state eziandio corrotte dall' idolatria.

S. Ireneo—Ermia—La vita di Ermia, filosofo cristiano del II secolo, è poco conosciuta. S. Ireneo che nacque verso il 120, ebbe per maestro s. Policarpo, vescovo di Smirne, il quale era stato discepolo di s. Giovanni. Fu mandato nelle Gallie a predicarvi il cristianesimo. Finalmente dopo aver governata per più anni la Chiesa di Lione, suggellò col sangue la sua fede verso il cominciare del III secolo.

Ermia nel suo libro intitolato: *Irrisio gentilium philosophorum*, combattette specialmente gli errori della filosofia greca, mentre s. Ireneo nel suo trattato *adversus Haereses* si adoperò soprattutto a confutare gli errori orientali ch'eransi sparsi nel mondo greco-romano, e che tendevano ad alterare il cristianesimo. Questi stabilì che la dottrina dell'emanazione distrugge l' indivisibile unità della sostanza divina, o la costei inalterabile purezza. Perocchè se l'emanazioni sono separate da Dio, la sostanza divina è divisa; se si compiono nel seno di Dio, l'imperfezione, l' ignoranza, il male corrompono l'incorruttibile essenza. Il libro di s. Ireneo contiene molti documenti utili alla storia della filosofia orientale che i gnostici ristauravano.

Atenagora — Tertulliano — Atenagora per origine Ateniese vivea nel II secolo. Fu fondatore di una scuola di filosofia cristiana in Alessandria.

Tertulliano, nato verso il 160 in Cartagine, si mostrò da prima molto avverso al cristianesimo, ma poi si determinò ad abbracciarlo per una profonda impressione fattagli nell'animo dal coraggio de' martiri. Convertito scrisse ben molte opere che per la robustezza dello stile sono tutte degne di considerazione. Morì verso l' anno 245.

L' *Apologia per i cristiani*, dettata da Atenagora, offre un complesso di speculazioni e di ragionamonti filosofici, corri-

spondente a'dogmi della rivelazione. Tertulliano che a'suoi scritti apologetici aggiunse una moltitudine di altre produzioni, guadagnò una grande rinomanza non tanto per le sue teorie, quanto per una profonda e viva intelligenza della grandezza morale del cristianesimo. Il quale più egli apprese come vita che come luce. Nondimeno la parte speculativa de' suoi scritti contiene considerazioni razionali, in che ad un singolar vigore di ragionamento accoppia una sublimità di pensare. Nella polemica niuno ebbe eguale, ma inchinato com' era ad esagerare, smarrì infine la via dell' ortodossia.

Clemente d' Alessandria vivea verso la fine del II secolo. Nato da genitori idolatri, venne convertito da s. Panteno, filosofo cristiano di Alessandria. Fu uno tra' più chiari interpreti della scienza cristiana nella capitale dell' Egitto. Morì nel 217.

L' opera più rinomata di Clemente Alessandrino è quella che va inscritta: *Stromata*, o sia *Tapezzerie*. Questa presenta una immensa varietà di fatti e di speculazioni che possonsi recare a tre principali capi. La parte *istorica* è una miniera feconda donde si son tolti e si torranno di vantaggio grandi rischiarimenti sul mondo antico. Gli si debbe un gran numero di documenti che illustrano la storia della filosofia sì greca, sì orientale. Alla parte *logica* si rapportano le considerazioni spettanti alla distinzione della fede e della scienza, non che al fondamento ed alla regola delle razionali investigazioni. La parte *teoretica* racchiude i dogmi e la morale cristiana considerata sotto il riguardo filosofico.

Opere attribuite a san Dionigi l' Areopagita — Se noi facciamo menzione di queste opere immediatamente dopo quelle di Clemente Alessandrino, non è perchè pretendiamo che non siano di una data più antica, ma perchè siam di credere che non possa attribuirsi loro una data più recente, e porre la loro origine nel V secolo, siccome parecchi critici han tenuto. Imperciocchè il libro *de' Nomi divini* precede senza fallo ad Origene che l' ha citato; e quello *della celeste gerarchia* è dello stesso autore, stantechè non è mai diviso dal primo. Osserveremo tantosto un sunto di concezioni filosofiche in essi contenute, le quali erano state l' obbietto d' un ignorante ed ingiusto disprezzo presso coloro che non avevano in istima altra filosofia se non la greca; ma ora che la filosofia orientale vien meglio conosciuta, bisogna riguardare in un aspetto

tutto diverso le opere nelle quali essa è purificata e trasfigurata mercè il pensiere cristiano.

Origene ebbe in Alessandria i natali verso l'anno 185. Le persecuzioni che pel zelo onde ardeva a propagare il cristianesimo se gli scaricarono più volte addosso, punto non lo stornarono dall'intendere con indefessa sollecitudine allo studio della teologia, della filosofia, della storia e delle lingue. Per più anni diresse la scuola cristiana di Alessandria. Le principali opere sue sono il libro *de' Principii*, e quello che scrisse *contro Celso*. Morì nel 253.

La filosofia di Origene è improntata del genio orientale. Dio è creatore, come quegli ch'è onnipotente: Egli fin da tutta l'eternità è sovrano signore: per il che fin da tutta l'eternità ha dovuto creare esseri al suo impero soggetti. Egli ha prodotto alcuna cosa passiva che fu il subietto delle forme. Questa cosa passiva è la materia, ma non già i corpi che le sono per origine posteriori. Gli spiriti che informano la materia, costituiscono il principio intelligente ed attivo ch'è della natura medesima del Verbo divino, ma dalla materia circoscritto. Gli spiriti da prima furono nello stato di perfette intelligenze, vivendo la pura vita divina. Quindi essendosi la carità in ben molti spiriti rattiepidita, colpa l'abuso di lor libertà, l'essenza di loro si condensò, e da questa condensazione ebbero origine i corpi: allora le intelligenze furono sottoposte alla condizione delle anime, ed i corpi addivennero la prigione di questi spiriti caduti. Adunque la creazione non già in generale riguardata, ma sì la formazione del mondo attuale non è, a parlare propriamente, una creazione, ma sì bene una catastrofe e una caduta. La prigione degli spiriti è differente secondo i vari gradi di lor demerito: così che quelli la cui caduta fu meno grande, hanno avuto gli astri per inviluppo corporale; ed ecco perchè è vero il dire che gli astri sono intelligenti, che possono essere virtuosi o viziosi, che pregano ed adorano. Il mondo caduto è sottomesso ad una legge d'innovazione che si va effettuando in un lungo corso di periodi. Gli spiriti passeranno successivamente per diversi stati, finchè diverranno tutti puri: allora la stessa materia riceverà una trasfigurazione gloriosa, e *Dio sarà tutto in tutti*.

Da questi principii Origene dedusse una filosofia dell'umanità che ritrae della parte eterodossa nella teoria generale,

ma che nello stesso tempo per la sua unione al cristianesimo, spande una sfavillante luce sulle quistioni più profonde.

Arnobio—Lattanzio — Costoro appartengono entrambi al III e al IV secolo. Ebbero per patria comune la Numidia. I *Sette libri* di Arnobio *contro i Gentili*, comechè notevoli nella parte filosofica, son nondimeno di merito inferiore a quello dell' *Istituzioni divine* del suo discepolo Lattanzio ch' è stato cognominato il *Cicerone cristiano*. L'eccellenza del cristianesimo in paragone della filosofia e della idolatria, vien ritratta in questo scritto, non so se con maggior ingegno, o con più vasta erudizione. Si crede Lattanzio esser morto nelle Gallie, a Treveri, nell' anno 325.

S. Agostino nacque a Tagaste in Africa nel 354, e nella prima gioventù sostenne l'eresia de'manichei; dalla quale fu tratto per s. Ambrogio e menato nel seno della Chiesa di cui addivenne uno degl'illustri dottori. Morì vescovo d'Ippona, nel 430, mentre questa città era cinta di assedio da'Vandali. S. Agostino ribattette tutti gli errori de'suoi tempi. Tra i moltissimi suoi scritti ve n'ha due che principalmente dipingono la sua anima. Nelle sue *Confessioni* raccontò la storia del suo cuore, e nel libro delle *Ritrattazioni* emendò quanto di meno esatto credeva essergli nelle altre sue opere sfuggito. Questo scritto era in qualche maniera la confessione del suo intendimento, la quale torna spesse volte all'amor proprio assai più dura di quella del cuore.

I concetti di s. Agostino, malgrado la varietà delle quistioni che contengono, possono recarsi ad unità nella seguente maniera: Egli trattò nelle sue discussioni con i filosofi più di ogni altra la quistione della creazione, o dell' infinito e del finito. Questa quistione in un rapporto particolare si rinnovò nella controversia tenuta contro i manichei, ove la creazione fu considerata nell'aspetto del bene e del male. La quistione de' rapporti del finito e dell' infinito si presentò sotto altro riguardo nelle pugne che sostenne contro il pelagianismo. Il manicheismo distruggeva la libertà umana, nel mentre che il pelagianismo fu una reazione contro alla fatalità de' manichei. Ma per mantener salda la libertà umana, il pelagianismo aboliva l'influenza della volontà divina o sia la grazia. S. Agostino stabilì la necessità di ammettere insieme la libertà delle volontà finite e l'azione della volontà infinita. Nella parte delle sue

opere ove trattò de' rapporti della fede e della scienza, mostrò altresì, che l'elemento umano o di ragionamento debbe avere per sostegno un elemento divino, o sia di rivelazione o di fede. Da ultimo la grande idea che domina nel libro *della Città di Dio*, è che tutti gli avvenimenti umani non siano se non l'adempimento de' disegni della Provvidenza, la quale fa concorrere tutte le volontà finite allo scopo della sapienza infinita, senza distruggere la loro libertà.

Gli scritti di Eusebio di Cesarea, di Didimo di Alessandria, di s. Gregorio Nisseno, di s. Basilio, di Sinesio, di Mario Vittorino ed altri, comprendono altresì diversi ordini di speculazioni che dovrebbero aver luogo in un quadro della filosofia cristiana de' primi secoli.

ESPOSIZIONE—*Unità divina*—Comechè niuna successione abbia luogo in Dio, siamo astretti non pertanto, per nostra maniera di concepire, di rappresentarci in Lui una priorità di ragione. Tutte le idee che ci possiam formare dell'essenza di Lui, rimontano e vanno a compirsi, giusta i Padri, in una idea radicale al di sopra della quale il pensiere non saprebbe levarsi. Questa idea è appunto quella di unità sostanziale.

La quale unità non può in sè stessa denominarsi, cioè non è capace di alcun nome particolare, ma è indistinta, indivisibile, nascosta, in quanto che non offre al nostro spirito alcuna qualità speciale per cui si possa comprendere.

«Perciocchè tutte le nozioni si riferiscono ad esistenze, quel che sta al di sopra dell'esistenza, sfugge ad ogni idea; questo non può essere il subietto de' sensi, nè dell'immaginazione, nè del pensiere, e neppur della favella; esso costituisce quell' *uno* incognito, soprasostanziale ch' è lo stesso bene (1)».

Nel senso ordinario delle parole, «l'*uno* non è, ci si comporti di esprimerci così, nè buono nè bello: avvegnachè queste parole esprimono qualità, affezioni, maniere di essere, mentre che l' *uno* si concepisce, come alcun che di trascendentale e di ulteriore ad ogni qualità particolare (2)».

«L'*uno* è infinito, sconosciuto, indistinguibile; ed è, a parlare propriamente, l' *aoristo*, cioè l' infinità e l' indeterminazione. . . Noi dunque parlando di lui siamo obbligati di di-

(1) Libro *de' Nomi divini* attribuito a s. Dionigi.— (2) Pachimero, *Comenti* al libro *de' Nomi divini.*

re che il suo essere, la sua vita, la sua intelligenza siano incomprensibili, ch' egli sia al di là di quello che può esprimersi, e per conseguente che sia senza esistenza, senza sostanza, senza intelligenza, senza vita, non perch' è privo di tutte queste cose, ma sol perchè su di esse tutte s' innalza. Di fatti tutte le cose che questi nomi esprimono, sono posteriori alla sua unità (1) ».

« Non potrebbesi dare a Dio alcun nome particolare, perciocchè ogni nome ha per obbietto il designare o distinguere cose molteplici e varie (2) ».

Ma se Dio non può ricevere alcun nome particolare, quello che il solo gli è possibile, è il nome ch' esprime l' essere in generale: *Egli è quegli ch' è.* Se l' unità di Lui in sè stessa travalica ogni conoscenza, uom la concepisce come il principio, come il fondamento di tutto quel ch' è, come la radice dell' essere. « Tutte le cose, dice s. Agostino, sono in quanto che hanno l' unità; il che è un vestigio della secreta unità *per la quale* esse sono (3) ».

« Tutto è nell' unità e coll' unità: l' *uno* è tutto in tutte le cose (4) ». S. Giovanni Damasceno dinota l' essere di Dio col nome d' *immenso mare della sostanza.* S. Gregorio di Nazianzo che avea adoperate le medesime parole, dice «che tutto può collocarsi in lui e ch' egli contiene tutto, perocchè ogni essere viene da lui (5) ». Sinesio nel suo linguaggio poetico l' addimanda *l' unità delle unità, la radice delle radici, l' idea delle idee, il mondo de' mondi* (6).

OSSERVAZIONI—1.° La dottrina de' Padri sull' unità sostanziale, incognita, nascosta, richiama le idee che innanzi abbiam scontrate alla cima di tutte le antiche teologie.

2.° I Padri distinguono l' unità che assolutamente esclude ogn' idea di qualsiasi divisione, dall' unità che costituisce solamente l' esistenza individuale. La prima non appartiene che all' infinito, imperciocchè il limite in ogni essere finito dinota che questo debba essere diviso e separato da una cosa piu

(1) Mario Vittorino, *Contro gli Ariani*, l. IV.—(2) S. Giustino, *Esortazione a' Greci.*— (3) S. Agostino, *De' costumi de' Manichei*, l. II, c. 6, e nelle *Confessioni*, l. I, c. 20. — (4) Mario Vittorino, *Contro gli Ariani*, l. IV.—(5) *Orat.* c. XII e XXXVIII.—(6) *Inni*, III e IV.—Per la più parte di questi testi può consultarsi Thomassin, *Dogm. Theolog.*, l. I: *De Deo*, l. II.

compiuta di lui. Gli esseri finiti sono capaci di separazione. La divisione precede al numero, e non ne forma parte; ma dalla seconda comincia il numero.

3.° Allorchè parecchi Padri insegnano tutto potersi affermare e negare di Dio, ciò vuolsi spiegare da una parte, che egli contiene tutto eminentemente, e dall' altra che veruna cosa contiene ne' diversi modi di esistenza cui il nostro pensiero può abbracciare.

4.° L' idea generale dell'essere è in fondo ad ogn' intelligenza. Noi non possiamo niente affermare, se non usando della parola *è*, così che ogni affermazione particolare non è che una determinazione ed un'applicazione di quest' idea generale. Quindi noi non siamo intelligenti, se non perchè conosciamo Dio.

Creazione — A' Padri si offeriva a combattere nel tempo stesso il panteismo ed il dualismo. I loro argomenti contro il panteismo, quale dagli avversari veniva espresso, erano indiritti a stabilire che questo sotto due rapporti fondamentali distruggeva l' idea propria di Dio. Imperciocchè primamente nel sistema dell' emanazioni tutti quanti gli esseri sono frazioni e parti di Dio, che producendo si divide; il perchè l'unità, carattere essenziale della sostanza divina, è distrutta. Dappoi il male, cioè le infermità, gli errori, i delitti, in tal sistema si riferiscono all' essenza divina, in quanto che gli esseri creati, soggetti al male, sono parti di quest' essenza. Quindi svanisce l' idea della potenza, dell' intelligenza e dell' amore infinito. La formola generale adunque opposta a tal panteismo fu questa: l' essenza divina non può nè dividersi nè corrompersi in alcun grado, nè in alcun riguardo.

La loro argomentazione contro il dualismo, ridotta a' suoi termini fondamentali, cammina parallelamente a' ragionamenti contro al panteismo. Eglino toglievano a dimostrare che laddove si attribuisse alla materia, cioè a quel che si cangia e si divide, l' eternità, l' indipendenza, la necessità di essere, si cancellerebbe l' istessa idea di Dio, spogliandolo di que' caratteri propri ed incomunicabili di cui non poteva trovarsi la ragione nell'essenza della materia; perciocchè il variabile ed il divisibile non hanno in sè la ragione di loro esistenza, e presuppongono un termine invariabile ed una unità antecedente. Mostravano similmente che l' esistenza necessaria ed eterna di quel che consideravasi siccome principio del male,

alterava l'idea della potenza, dell' intelligenza e dell' amore infinito: della potenza, essendo che questo principio era radicalmente indipendente da Dio; dell' intelligenza, giacchè la materia, essendo di propria natura tenebrosa, era incomprensibile a Dio stesso; dell' amore, perchè la bontà divina era fatta impotente da un principio infinito di odio, di discordia e di distruggimento. La formola generale del dogma cattolico, in quanto che fu opposta al dualismo, fu questa: Dio ha fatto quello che è da quel che non era, cioè senza niuna materia preesistente.

Ma è da osservare che questi ragionamenti antipanteisti ed antidualisti obbligavano la ragione a rifuggirsi nel dogma cattolico, non già perchè potesse spiegare con esso il grande atto della creazione propriamente detta, ma per dimostrare l'impossibilità di fermarsi nell' una o nell' altra delle due opposte concezioni. Queste non soddisfano punto all' umana intelligenza; dunque conviene ammettere simultaneamente che tutte le cose vengano da Dio, ed impertanto non siano nè parti, nè semplici forme dello stesso Dio; ed è tale appunto la sostanza della polemica de'Padri. Ma come mai gli esseri finiti sono stati prodotti dall' infinito? Questa seconda quistione non si trova decisa in siffatta polemica; nella quale i metafisici cristiani si limitarono a stabilire che l'atto della creazione contiene un mistero inevitabile, o, per esporre i loro pensieri antichi nel linguaggio moderno, che il rapporto del finito coll' infinito importa necessariamente una quistione che l'uomo non può affatto sciogliere, essendo che, per compiutamente concepire questo rapporto, converrebbe nel tempo stesso abbracciare i due termini, cioè sarebbe mestieri che l'intelligenza finita si trasformasse in infinita, e che l'un termine si confondesse con l'altro. Tuttavolta parecchi filosofi cristiani, senza voler distruggere un tal mistero, tentarono di scandagliare, per quanto era possibile all'umano intendimento, questo profondo abisso. Forse la piu sublime teoria e la più arrischiata che siasi immaginata in tale epoca, è quella dell'orientalista cattolico i cui scritti si son divulgati col nome di s. Dionigi l'Areopagita. A noi piace qui stringere in breve questa teoria; ma perchè la si comprenda, conviene rimontare ad alcune idee da noi innanzi accennate.

1.° Quel che si concepisce primamente in Dio, è l'essere

nella sua idea trascendentale, cioè in quanto ch'è al di sopra di tutte le nostre maniere di concepire questo, o tal altro essere; ed è quello appunto ch' è il fondamento della sapienza, della vita divina, e di tutte le altre proprietà di Dio; in una parola l'unità radicale ed assoluta. Dio considerato in questo rapporto, non solamente non si può comprendere, ma nè anche nominare. L'essere è un abisso tenebroso, un mistero infinito. In conseguenza per questo primo rapporto lo spirito dell'uomo non può pervenire a lui per via di conoscenza propriamente detta; e siccome nol comprende se non come incomprensibile, così non lo nomina se non come quello che non può nominare, non vi giugne se non come all'inaccessibile, la sua intelligenza non arriva a Dio se non per mezzo dell'ignoranza, ma di quella ignoranza dotta e risplendente ch'è la forma la più alta della scienza nella sua relazione con l'infinito; perocchè il pensiere non si rappresenta l'infinito se non in una maniera finita, mentre che questa ignoranza, senza limiti come l'infinito, è eguale allo stesso suo obbietto.

2.° Dio, in quanto è obbietto della conoscenza dell'uomo, non viene direttamente conosciuto, qual è radicalmente in sè stesso, ma si concepisce per le proprietà divine delle quali le creature partecipano. Come noi l'addimandiamo sapiente, buono, potente, divino, non designiamo allora per quest'espressioni che le virtù divine di Dio le quali da Lui derivano in noi. Ma niun pensiere di uomo può concepire in qual maniera sussistano in lor principio e nella lor propria sede.

3.° Quindi la cognizione di Dio si compone insieme della scienza e dell'ignoranza. Dio è nello stesso tempo l'incognito ed il conosciuto nella loro più alta potenza, perciocchè da una parte tutto quel che conosciamo, è da Lui, e dall'altra Egli, siccome infinito, si rimane al di fuori di tutte le nostre concezioni.

4.° Se si risguarda quel che vi è di primitivo in Dio, cioè l'unità radicale dell'essere, Egli non è nè sostanza, nè potenza, nè intelligenza, nè parola, nè bontà, nè vita, nè spirito, giacchè tutti siffatti nomi esprimono affezioni e qualità, ed Egli è infinitamente al di sopra, e al di là di tutte le affezioni e di tutte le qualità che hanno luogo nella nostra intelligenza. E giacchè, per parlarne meno imperfettamente, debbonsi adoperare maniere di dire, come Lui, assolute, convien dire primamente di Lui ch'Egli non è *niente*.

5.° Ma dall'altra parte Egli contiene ed abbraccia tutto in una maniera assoluta e illimitata; Egli è il principio esemplare, finale, efficiente, formale di tutte le cose; Egli è la fonte di tutti gli esseri; quindi per adoperare ancora una locuzione assoluta al par di Lui, debbesi dire che Egli è *tutto*.

6.° In tal maniera, per avvicinarci ad una idea vera di Dio, bisogna definirlo per le cose contrarie che in Lui si uniscono. Egli è una sovrasostanza che risiede senza corrompersi in tutte le sostanze, ed è separato da ogni sostanza; Egli è l'unità inesauribile e la moltitudine indivisibile; Egli è senza forma ed insieme è la forma universale:Dio in una parola è l'essere di cui può dirsi nel tempo stesso ch'è tutto, e che non è niente.

7.° Le creature quindi non possono concepirsi se non tali che esistono per via di participazione di Dio, la quale idea di participazione è il mezzo per deciferare il mistero della creazione. Per formarsi un' idea della creazione convien distinguere tre cose: Dio, gli esseri individuali, ed un ordine di realtà intermedie che van dette *participazioni*.

Dio, in quanto è infinito, è di sua natura incomunicabile.

Gli esseri individuali, siccome quelli che sono di loro natura necessariamente finiti, sono l' opposto di Dio.

Le participazioni sono alcune proprietà o virtù divine, come la forza, la bontà, la sapienza, la vita ed altre che in diversi gradi esistono nelle creature.

Queste participazioni debbono considerarsi in due rapporti:

In quanto sono proprietà divine, esistono in Dio; ed essendo infinite, come Lui, sono lo stesso Dio.

Se si riguardano, come partecipate in gradi finiti, hanno altri due rapporti differenti, il primo con Dio, e l'altro con gli esseri individuali.

In rapporto a Dio, sono create da Lui, e sono fattura di Lui; imperocchè nissuna cosa finita può essere Dio, e tutto quello che porta l'impronta del finito, è necessariamente creatura. Il perchè esse esistono fuori di Dio, e però vanno dette progressioni divine.

In riguardo agli esseri individuali, elle formano i lor principii costitutivi; e mentre sono anche esse create, addivengono alla lor volta il principio di ogni creazione particolare.

Dal che seguita che queste proprietà senza possedere il modo di durata proprio di Dio, possono non pertanto concepirsi

come create innanzi al tempo, in questo senso che il tempo è la misura della durata degli esseri individuali; e che elle, come principii degli esseri particolari, precedono questi esseri stessi.

Brevemente, queste partecipazioni, siccome quelle ch'esistono in Dio, sono al di là di tutti gli esseri individuali; e siccome principii effettivi di ciascun essere individuale o limitato, esistono al di fuori di Dio, e per tal modo formano l'unione di ciascun essere particolare con l'infinito.

Trinità — La dottrina de' Padri sulla Trinità è stata compendiata in parecchi scritti, e fra gli altri in un' erudita opera del Padre Thomassin (1). In questa dottrina debbonsi distinguere due parti: l'esposizione del dogma e le concezioni per mezzo delle quali i Padri studiavansi non già di fare intendere radicalmente il mistero dell' eterna fecondità dell'infinito, ma mantenendo in tutto cotal mistero, si adoperavano a stabilire le sue analogie con le idee più sublimi e più pure cui l' intendimento dell' uomo possa giugnere. Qui soprattutto vi sarebbe pericolo di dedurre da alcune locuzioni malamente intese le più false conseguenze in riguardo alla filosofia de' Padri, se non si cominciasse da una esposizione netta e sviluppata del dogma della Trinità e delle formole che l' esprimono, spezialmente ne' loro rapporti con gli errori spesso assai sottili ed implicati che con esse formole si volevano evitare. Il che c' impegnerebbe in una dissertazione dalla quale dobbiamo astenerci. Per conseguente noi ci rimarremo dall'esporre le concezioni filosofiche de' Padri relativamente a cotal dogma. Il professore, secondo che dal tempo gli sarà conceduto, potrà dare gli sviluppi possibili intorno a questa materia non men dilicata ch' essenziale, ed in cui le inesattezze di linguaggio, apparentemente più lievi, possono alterare profondamente l' idea del più sublime vero.

Del Verbo divino in rapporto alla creazione—«Quale è quell'uomo veracemente religioso, dice s. Agostino, il quale, comechè non poss'ancora godere della chiara visione di queste cose, ardisca negare, o piuttosto non riconoscere che tutt' i vari esseri, cioè che tutte le cose che hanno una propria natura i cui limiti la circoscrivono, abbian ricevuto l'essere da Dio per mezzo della creazione? Che per Lui vive, quanto ha

(1) *Tractat. de sanctissima Trinitate: Dog. theolog.*, I. III.

vita, e che le sue leggi supreme contengono e moderano non pure quell'ordine donde deriva la stabile interezza del tutto, ma sì l'ordine mercè del quale le parti mutevoli adempiono, secondo alcune fisse regole, i loro naturali rivolgimenti? Dato ciò chi ardirà mai dire che Dio senza ragione abbia effettuate le cose? Se esse sono state create con la ragione, la creazione dell'uomo non ha avuta la stessa ragione di quella del cavallo; quindi ciascun essere debbe avere la ragione della sua creazione. In che mai possonsi allocare le ragioni delle cose, se non nella stessa intelligenza del Creatore? Imperciocchè egli non toglieva fuori di sè alcun modello a contemplare, cui potesse ammodare la creazione. Or non vi è niente nell'intelligenza divina che non sia eterno ed immutabile. Per tal modo queste ragioni, o principii delle cose che Platone nominò *idee*, non sono semplicemente idee; ma il loro essere è il vero essere, giacchè elle sono immutabili ed eterne, e tutto quel ch'è, di qualunque maniera sia, non giunge all'esistenza, se non perchè partecipa di esse (1) ».

« Si può mai ideare che quegli che va detto il *primogenito di ogni creatura*, sia in un certo senso il mondo, spezialmente in quanto ch' egli è la sapienza *multiforme*? Esistendo le ragioni di tutte le cose nella sapienza per la quale tutto è stato fatto, giusta la frase del Profeta, ne segue che vi è stato ancora un mondo tanto più bello, più adorno e più grande del mondo sensibile, quanto la ragione pura è superiore alla realtà *materializzata* (2) ».

« Egli è a tutti manifesto, scrive s. Atanagio, che il Verbo è detto il primogenito, non quasi foss'egli stesso alcuna cosa creata, non come s'egli strignesse alcun vincolo di parentela e alcuna affinità di essenza con le creature, ma perchè da principio formandole, si proporzionò ad esse e si abbassò alla loro condizione, perchè potessero giungere all'esistenza. Esse non avrebbero potuto sostenere alcuna relazione colla natura del Verbo, con l'immanchevole splendore del Padre, se, giusta l' amore del Padre per gli uomini, il Verbo non fosse venuto alla condizione delle cose create; loro porgendo in qualche maniera la mano, per innalzarle insino alla potenza di essere (3) ».

(1) *De Quaest. octog. tribus*, quaest. XLVI.—(2) Origene, *in Evang. Joan.*—(3) *Orat. III in Arian.*

OSSERVAZIONI — 1.° I Padri risguardano l'intelligenza divina in doppio rapporto: da prima in quanto è una dell'unità la più assoluta, avvegnachè l'intelligenza è infinita; in secondo luogo come quella che in questa unità contiene il principio e la ragione della diversità, cioè le idee che sono i tipi di tutte le nature create. Appunto in siffatto aspetto si rappresentano il Verbo come accomodantesi alla condizione delle creature. Si scorge ancora dall'allegato passaggio di s. Atanagio che il Verbo unito all'amore è di propria natura l'eterno mediatore tra la creazione ed il Padre.

2.° La nozione dell'intelligenza divina che contiene i tipi, o sia le idee delle cose, si rinviene nella filosofia orientale e in quella di Platone, comechè da costui sia stata in spezial guisa sviluppata. S. Agostino non conosceva verun altro più antico filosofo che l'avesse annunziata; ma ella parevagli il fondamento necessario di tutta la sapienza, sì che teneva per fermo che la filosofia dell'epoche antecedenti e d'altre genti non aveva dovuto essere estranea a questa verità essenziale. « Platone ha dato il primo il nome d'idee a tal subbietto; ma ancorchè questo nome non si fosse mai adoperato prima di lui, non ne seguirebbe, che le cose stesse cui egli addimanda idee, non venissero da altrui comprese sotto differenti nomi. Lice difatti ad ognuno dare qualsiasi nome ad una cosa incognita la qual non abbia per anco un nome comunemente adottato. Egli non è da credere che non vi siano stati altri sapienti innanzi Platone, o pure ch'essi non abbiano conosciuta quest'idea dotata di sì potente virtù che niuno potrebbe esser sapiente, se non s'innalzasse a questa verità. Che anzi debbesi tenere esservi stati sapienti presso le altre nazioni; il che esso Platone non pure attesta pe' viaggi impresi a fine di progredir nella sapienza, ma anche ne ha conservati i ricordi ne'suoi scritti. Se dunque sonovi stati sapienti, non convien già credere ch'essi abbiano ignorate l'idee quantunque avessero adoperate differenti denominazioni (1) ».

Del Male—Il male, generalmente considerato, non è una cosa positiva, ma una pura privazione del bene. « Noi asseriamo con franchezza che il male non può provenire dal bene, per forma, che se dal bene derivi, in niun conto è ma-

(1) *De Quaest. octog. tribus*, qu. XXXVI.

le. Non è della natura del calore di produrre il freddo, nè della natura di quel ch'è buono di produrre ciò che non è buono. Se tutto quel ch'esiste, è prodotto del bene, imperciocchè la natura del bene è di produrre e di conservare, come quella del male è di corrompere e di distruggere, niente di quel ch'è, viene dal male, nè il male può essere da sè stesso, giacchè il male proverrebbe da sè stesso (ed in conseguenza si distruggerebbe). Quindi il male non può essere se non in quanto non è assolutamente il male, e in quanto contiene qualche porzione di bene, che è quel ch'è positivo in lui (1) ».

« Tutto quel ch'esiste, è buono, ed il male di cui io investigava l'origine, non può essere una sostanza. Se fosse una sostanza, questa sarebbe buona; imperciocchè se si ponesse incorruttibile, sarebbe un gran bene, e se corruttibile, non potrebbe esser corrotta, se non in quanto che sarebbe antecedentemente buona (2) ». « Agevolmente può conoscersi che la corruzione non nuoce, se non in quanto si oppone alla naturale condizione d'un essere, ed in conseguenza non è la sua natura, ma contro la sua natura (3)». «I beni mutabili sono stati creati dal bene immutabile, e da lui solo vengon diretti. Essi son beni, perciocchè dal bene supremo provengono, ma son mutabili, perchè sono stati tratti non da lui, ma sì dal niente (4)». «Tutte quante le nature sono buone, chè sovranamente buono è il loro autore; ma, perciocchè non, come Lui, sono in supremo grado ed immutabilmente buone, il bene può in esse accrescersi e venire scemandosi; or la diminuzione del bene è il male (5) ». « Se innanzi al mescolamento di cui parlano i manichei, non vi fosse stato in nissun grado il bene in quel ch'essi addimandano sommo male, come avrebbe potuto mai ritrovarsi una qualsiasi cognizione del bene, e dond'avrebbe avuto origine quel movimento cotanto commendevole che ha spinto, secondo loro, il sommo male ad unirsi al bene? (6)»—«Il male, scrive s. Ambrogio, non è altro che il bisogno del bene (7) ».

Il male non è nel complesso dell'universo, perchè il complesso tende verso Dio. « Tutto si riferisce al bene e tutto

(1) *De divinis nomin.* c. IV.—(2) S. Agostino, *Confess.* l. VII, c. 12.— (3) *Contra epist. fundament.*, c. XXXV. — (4) *Contra advers. Legis et proph.*, l. I, c. 6.—(5) *Enchir.*, c. XII.—(6) *De duab. anim. cont. manich.*, c. XII.—(7) *Lib. de Isaac*, c. VII.

tende verso di lui: gli esseri spirituali ed intelligenti vi tendono con conoscenza; i puramente sensitivi per l' instinto del sentimento; gli esseri privi di senso pel moto innato dell'appetenza vitale; gli esseri privi di vita e ch' han solo l'esistenza per l' inclinazione che produce in loro il bisogno di partecipare dell' essere (1) ». « Niente vi è di male per voi, o Dio, nè per l' insieme delle creature vostre, perciocchè non vi ha fuori di voi alcuna cosa che possa insignorirsi dell' ordine da voi stabilito, e turbarlo... Le nature superiori hanno assai più e meglio di pregio delle inferiori; ma il tutto vale più delle nature superiori, se queste fossero sole (2) ».

La variabilità, cioè l' origine e il distruggimento delle cose è il mezzo necessario col quale la creazione tende a compirsi. « Le cose cominciano ad essere, quindi van crescendo per venire alla loro perfezione alla quale tosto che giungono, invecchiano e mancano. La vecchiezza e la morte formano la loro comune condizione. Quindi, allorchè cominciano e tendono ad essere, per quanto più rapidamente corrono verso l' essere, tanto più si affrettano verso il non essere. Tal' è la loro legge; ma esse sono le parti di un tutto, e la decadenza e la successione di queste parti segna il cammino del tutto. Egli suole avvenire del compimento dell' universo quel che si scorge nel discorso umano, composto da parole: perocchè il discorso non può aversi tutt' intiero, se ciascuna parola, poichè ha fatto risuonare le sue sillabe, non ceda il luogo ad un' altra che le viene appresso... Voi non vorreste che alcuna sillaba fosse immobile: ma desiderate che rapidamente fugga, e che altre ne prendano il luogo, affinchè possiate ascoltare tutto quant' il discorso... In simigliante maniera sussiste l' università delle cose finite. Ma in questa successione e in questo rapido scorrere degli esseri, son forse io che mi ritiro? dice il Verbo di Dio. In Lui convien poggiare la tua dimora, a Lui devi raccomandare quel che possiedi, o anima mia, sempremai travagliata da illusioni (3) ».

Il male morale, o il peccato, che vien cagionato dal libero arbitrio delle creature intelligenti, non distrugge nel loro essere il natural signoreggiamento del bene sul male. « Sic-

(1) *De divinis nomin.*, c. IV.—(2) S. Agostino, *Confess.*, l. VII, c. 13.—(3) S.Agostino, *Confess.*, l. IV, c. 10 e 11.

come il cavallo che si smarrisce, è migliore della pietra che non è incapace di traviare se non perchè è priva di sentimento e di moto; così la creatura che pecca con la sua volontà libera, è più nobile di quella che non pecca perchè è sprovveduta di libero volere... Comunque l'anima nostra venga invilita dal peccato, ell' è più sublime ed assai migliore di quel si farebbe cambiata in luce corporea; e nullamanco quanto le anime, eziandio in balia de' loro sensi, non lodano Dio di aver creata questa nobile luce? Da che voi vedete vituperare le anime che peccano, non vogliate condurvi insino a dire in vostro cuore, che meglio sarebbe tornato, se non avessero avuto l'esistenza (1) ».

OSSERVAZIONI — 1.° Noi non abbiamo inteso ad altro che a sporre semplicemente alcuni principii generali, le conseguenze de' quali e la loro applicazione alla quistione sull'origine del male spettano alla parte teoretica del corso di filosofia.

2.° La metafisica cristiana risguarda il male morale in maniera che esso non è in verun conto il prodotto della necessità, ma sì quello del libero arbitrio creato e perciò stesso imperfetto. Ella mentre è superiore in teoria al dualismo ed al panteismo che rompono l' unità dell'infinito o ne macchiano la purezza, s'innalza più manifestamente sopra di loro nel rapporto morale. L'eternità, la necessità, cioè in sostanza la divinità del male, non importa solo la giustificazione di tutt'i vizi, ma sì ne include l'apoteosi. Siffatta dottrina è come una parola di disordine che rimbomba senza termine negli abissi dell'essere, come un verbo eterno di distruzione e di morte che discende verso l' uomo per mostrargli la legge del delitto. Le spaventevoli conseguenze che l'antichità avea vedute derivarne nella morale, non si dileguarono, se non coll' influenza della dottrina cristiana. Or l'esperienze dell'ordine morale formano il più saldo criterio delle dottrine metafisiche, in quella ragione che l'applicazione de' sistemi fisici a'bisogni dell'uomo materiale ne costituiscono la pruova più robusta. I principii co' quali i filosofi cristiani han composta una teoria metafisica sul male, e che l'insegnamento della Chiesa è venuto inspirando nell'anime delle moltitudini, hanno conseguito l'effetto di purificare l'atmosfera morale dell'umani-

(1) S. Agostino, *De lib. arbit.*, l. III, c. 5.

tà. Se la soluzione panteista o dualista dovesse nella teoria preferirsi, vi sarebbe contraddizione tra le leggi dell' intelligenza e quelle della volontà.

3.° Qualunque schiarimento un'alta metafisica possa somministrare intorno a cotal quistione, sempre si trova in essa un mistero, cioè a dire un limite che la ragione umana non può oltrepassare. Imperciocchè si è osservato che la coesistenza dell' infinito e del finito, o la quistione di sapere come alcuna cosa possa esistere che non sia l' infinito, racchiude un elemento incomprensibile. Questo mistero primordiale produce tenebre corrispondenti a ciascun grado ed a ciascuno stadio della ragione umana, del che possiamo scorgere un esempio nella coesistenza del sommo bene e del male. Questa quistione è la prima trasformazione del problema primitivo della coesistenza dell' infinito e del finito, e per conseguente non è da maravigliare ch' ella contenga alcune oscurità, giacchè, riferendosi immediatamente al mistero generatore di tutti gli altri, questo deve di necessità stendere su di essa la più densa ombra. In tale occasione si può divisare la seguente legge dell' intelligenza. Secondo che le quistioni ch' ella si propone, si avvicinano più alla quistione radicale dell' infinito e del finito, più chiaramente riflettono sopra una loro faccia i lampi di viva luce che guizzano dal seno dell'essere degli esseri, unica e verace luce degli spiriti; ma parimenti vasti e profondi nuvoli vieppiù si addensano sulla loro faccia oscura, cioè in quel lato pel quale riguardano al mistero primitivo. A misura che si allontanano, oscurità meno palpabili appaiono verso quella parte ove più fiochi si mostrano i raggi, fin che la ragione finalmente, facendo astrazione dall'essere, per unicamente disaminare i suoi limiti, non vi scontra altro che pure tenebre; imperciocchè il limite di ogni realtà non potrebbe rischiararsi che con questa stessa realtà.

4.° La dottrina cristiana che pone incontro al dualismo la sovranità del bene, ha messe nello spirito dell' uomo radici cotanto profonde da fargli cangiare le stesse condizioni dell'errore. Il dualismo ha due forme: poichè talora ha conceputi i due principii sotto l' idea del bene e del male assoluti, e di una continua lotta tra loro; talora gli ha espressi solamente nell' idea dello spirito e della materia, con somma armonia congiunti per formare l' universo. In quella maniera

che l'anima ed il corpo unisconsi per formare l' uomo. Il secondo dualismo, o sia il dualismo fisiologico, è novellamente apparso ne' tempi moderni; l' altro, o sia il dualismo morale, non può metter radice in alcuna teoria filosofica: tanto l'idea del bene è addivenuta predominante!

Lo spirito e la materia—I Padri concordano nel riconoscere due elementi generali della creazione: il principio spirituale ed il principio materiale. Essi considerano la materia siccome inerte e passiva, come una sostanza tenebrosa e cieca, che tiene il più basso grado dell' esistenza. S. Agostino l' addimanda un *quasi non-essere*, e dice che, se vi fosse una parola acconcia a significare nel tempo stesso ch' una cosa è, e che non è, con questa parola appunto e' nominerebbe la materia. Lo spirito o il principio superiore si avvicina a Dio, come la materia al niente. Egli è una sorgente di attività, e di moto, d' intelligenza, di vita: in somma lo spirito è l' immagine di Dio, e la materia non n' è che l' ombra.

Alcuni scrittori hanno accagionata la maggior parte de' Padri de' primi secoli di una dottrina materialista, ma falsamente e senza veruna ragione. Imperocchè, senza allegare le loro testimonianze, si può dapprima osservare che lo spiritualismo veniva bandito sì dal platonismo di Alessandria e sì dal gnosticismo. Fu dunque mestieri a' Padri preferire nella quistione spettante la spiritualità dell' anima l' epicureismo che in tutti gli altri punti essi combattevano, alla filosofia di Platone tanto analoga in parecchi riguardi, siccome essi stessi confessavano, alle dottrine cristiane. Quindi il materialismo de' Padri non fu già un abbozzo informe di una filosofia nascente e poco adusata a sublimi speculazioni; ma bensì fu una resistenza deliberata, studiata e sistematica ad uno preesistente spiritualismo di molto innoltrato, la quale resistenza ebbe principalmente origine dalla divozione al cristianesimo, il quale pel contrario mira a spiritualizzare l' uomo!

Per istabilire una simigliante anomalia, sì opposta a tutte le leggi adottate dello sviluppo intellettuale, converrebbe confortarla con molte testimonianze positive. Nè debbe muoverci, se due o tre scrittori ecclesiastici si siano espressi in maniera d' autorizzare, in quel che li riguarda, l' imputazione di materialismo. Perciocchè quest' imputazione applicata in generale a' filosofi cristiani di quell' epoca, non deriva da altro che da una falsa interpretazione di loro dottrine.

Primieramente nel nostro linguaggio filosofico la parola *anima* dinota sempre la sostanza pensante e intelligente. Ma non simigliantemente intendevasi nella lingua filosofica de' tempi, di cui qui si tratta. Tutti sanno che parecchie scuole dell'antichità avean distinto nell'uomo il corpo, *corpus*, σῶμα; l'anima, *anima*, ψυχὴ; lo spirito o l'intelligenza, *spiritus*, *mens*, πνεῦμα. Il principio della vita organica, comune all'uomo ed agli animali, designato col nome di *anima*, ψυχὴ, veniva considerato o come contenente alcuna cosa di materiale, o in fine come un'essenza intermedia tra lo spirito e la materia. La qual'opinione è stata adottata da alcuni Padri, come si può arguire dalle frasi o da'membri delle frasi nelle quali parlano dell'anima distinta dal principio intelligente, come se dovessero parlare dello stesso principio intelligente; in mentre ch'in altri passaggi, e talora negli stessi passaggi stabiliscono formalmente che lo *spiritus*, *mens*, che pensa nell'uomo, partecipa della natura spirituale di Dio.

Ma vi è una seconda cagione più generale dell'errore che li ha fatti accusare di materialismo. Essi non portarono tutti la stessa opinione su quella quistione, se tutte le intelligenze *create* vengono circoscritte da qualche cosa che potrebbe per analogia chiamarsi loro corpo. In tale riguardo i dottori de' primi secoli dell'êra cristiana possono recarsi in tre classi.

Nella prima si numerano coloro che pensarono, gli spiriti superiori all'uomo conosciuti con vari nomi nelle tradizioni di tutt'i popoli e cui la teologia cattolica disegna col nome di *angeli*, non andar totalmente sceveri da ogn'inviluppo materiale. E' sembra che alcuni di questi scrittori, come s. Giustino e Tertulliano, abbian creduto essere gli angeli rivestiti di corpo a' nostri simiglianti; la qual'opinione fu da tutti rigettata. I Padri che ammettono in un certo senso che gli angeli sono uniti a'corpi, hanno distinto corpi da corpi, o piuttosto i corpi che sono la materia esistente in un certo stato corrispondente all'organizzazione umana, dalla materia in generale che può esistere in molti stati diversi. Noi rapporteremo alcuni di que' testi ch'esprimono quest' opinione, come quelli che son necessari a sapersi per ispiegare la confusione d'idee sulla quale il rimprovero loro diretto di materialismo è in gran parte fondato.

Origene dice esser proprio solamente di Dio di poter es-

sere concepito esistente senza sostanza materiale e scevero di ogni maniera di aggiunzione corporale (1). Giusta Metodio gli angeli posseggono una sostanza formata d' aria pura e di fuoco, che niente ha della qualità terrestre (2).

« L' angelo, l'anima, il demonio, considerati nella loro sussistenza, figura ed immagine, son corpi sottili, dice Macario, siccome la nostra sussistenza consiste in un corpo grosso (3) ». S. Cesario (d' Oriente) o chiunque altro si giudichi autore de' Dialoghi pubblicati sotto il nome di lui, dice, che gli angeli sono incorporei in rapporto a noi, e corporei in riguardo a Dio (4). « Noi non conosciamo, scrive s. Ambrogio, alcuna cosa la quale sia esente da ogni composizione di materia, salvo la sostanza dell' adorabile Trinità la quale sola, essendo pura e semplice, possiede una natura assolutamente scevera da ogni composizione (5) ».

Sant' Agostino che in alcuni luoghi addimanda gli angeli animali aerei, *aetherea animantia*, osserva che « il nostro corpo ha senza fallo la vita, e non pertanto in paraggio de' corpi futuri, come sono quelli degli angeli, esso appare come morto, sebbene contenga eziandio l'anima (6) ». Lo stesso Padre in parecchi altri luoghi delle sue opere sostiene che gli angeli siano uniti a corpi diversi da' nostri.

Da Claudiano Mamerto ci vien detto che l'uomo è un composto di una natura corporale e di un' altra incorporale, le quali debbono innalzarsi ad una condizione più perfetta: che l'angelo va composto di un corpo e di uno spirito più nobili entrambi in perfezione a tutte le altre creature; essendo che lo spirito d' essi è più potente di ogni spirito creato, ed il loro corpo sublime è formato dell'elemento più puro. Essi sono incorporali per quella loro parte che fa Dio loro visibile, e corporali per quell' altra parte che li rende visibili agli uomini (7).

« Comechè noi diciamo che gli angeli e le altre Virtù celesti siano nature spirituali, non convien pertanto tenere quella sentenza, scrive Cassiano, ch' esse siano assolutamente incorporali » ; la qual' opinione egli conforta colle parole dell'Apostolo che riconosce corpi celesti e corpi spirituali (8). S. Ful-

(1) *De princip.* l. I, c. 6.—(2) Ap. *Photium*, cod. 234.—(3) *Homilia IV*.—(4) *Dial. 1*, Interr. 48.—(5) *De Abraham*, l. II, c. 8. —(6) *In Psalm.* 85.—(7) *De statu animae*, l. III.—(8) *Collat.*, l. VII, c. 13.

*

genzio nel snoTrattato *della Trinità* dice esser questa la dottrina de' grandi e dotti uomini i quali interpretano in questo modo quelle parole della Scrittura: *Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos ignem urentem* (1).

Ci astenghiamo dal porre qui a disamina teologica l'opinione che abbiamo accennata, contenti di averla solo stabilita come un fatto essenziale per risolvere la difficoltà che ne occupa.

La seconda classe ch'è anche molto numerosa, comprende que'Padri e scrittori ecclesiastici i quali distinguendo, com'i primi, i corpi quali l'uomo li conosce, da'diversi stati in cui può esistere la sostanza corporea o la materia, affermano che gli angeli siano sceveri non solo de' corpi propriamente detti, ma eziandio d'ogni qualsiasi materiale inviluppo.

Noi crediamo doversi annoverare in una terza categoria que'Padri che, non tenendo ragione della distinzione innanzi detta, si son fermati a dare in generale agli angeli il nome di spiriti, di nature spirituali, intelligibili ed incorporee. Poichè i Padri che han tenuto gli angeli essere rivestiti d'un inviluppo materiale, nominavangli con lo stesso nome in una maniera assoluta, è chiaro che queste espressioni non costituivano una formola dell'opinione contraria. Esse addimostrano nondimanco che gli scrittori ecclesiastici che l'adoperarono, non discutendo la quistione filosofica de'rapporti della materia e dello spirito, han voluto proscrivere l'antropomorfismo che lasciavasi scorgere in mezzo dell'idee di s. Giustino e Tertulliano sugli angeli.

Dopo le quali cose è agevol conoscere in qual confusione d'idee hanno dovuto cadere coloro che non hanno considerato attentamente le opinioni de'Padri su tal punto. Imperciocchè quando alcuni dicevano che gli angeli erano corporei e materiali, come l'anime umane, mentre che altri li affermavan incorporei ed immateriali in opposizione all'anima corporale o materiale dell'uomo, queste espressioni si riferivano, se ne togli forse alcune rare eccezioni, non già alla natura degli spiriti angelici o umani, ma alla loro unione con un inviluppo materiale qualunque siasi. Per contrario nell'attuale linguaggio della filosofia cotali espressioni dinoterebbe-

(1) Questi passaggi e molti altri sono stati raccolti dal P. Petau, *Theol. Dogm.* t. III; *De Angelis*, l. I, c. 2.

ro la materialità delle anime strettamente detta. Coloro dunque che han voluto interpretare questi antichi concetti secondo la fraseologia moderna, hanno di necessità dovuto ingannarsi. Però da questo metodo sono derivati molti errori nella storia della filosofia.

Osservazioni generali — **1.°** Le opere degli scrittori cristiani de' primi secoli possono dividersi in due classi. La prima comprende le trattazioni o quelle parti di esse nelle quali intendevano di esporre a' fedeli i dogmi della fede, i precetti della morale e i riti del culto. La raccolta di questi scritti non forma, a dirla propriamente, che un gran catechismo le cui forme quando molto semplici, quando più sublimi, son quasi sempre animate da una viva e naturale eloquenza. Questa prima sorta di opere per natura sua non appartiene ad un compendio della storia della filosofia.

2.° Le opere che risguardano la seconda classe, non si rimangono ad esporre semplicemente le verità che sono l'obbietto della fede, ma tendono a concordare la fede con la ragione. Qui la storia della filosofia mette da banda tutto quel ch'in tal maniera di scritti riguarda solamente le ***pruove storiche*** della rivelazione divina, e considera solamente le concezioni razionali de' Padri. Le quali ci si offrono o in una forma polemica, allorchè essi ribattono la filosofia anticristiana, o in una forma didattica, quando svolgono i loro propri pensieri.

3.° La loro filosofia, considerata generalmente, aveva due principali obbietti; poichè primieramente mirava a provare la necessità di stabilire le speculazioni razionali su la rivelazione, e poi a costruire un ordine di speculazioni razionali concorde a' dogmi rivelati. Queste speculazioni stesse avevano un obbietto posto fuori di loro, cioè la rivelazione.

4.° La filosofia de' Padri è diretta costantemente ad uno scopo pratico. In fatti mentre il dubbio logorava le intelligenze, ella offriva loro la rivelazione come un rimedio potente a salvarle da questa malattia mortale. Siccome parimenti i vasti sistemi di panteismo e di dualismo avean altamente corrotta l'idea di Dio, sorgente di ogni dovere, e con lei tutte le nozioni che ne procedono; così la filosofia cristiana ritornava alla sua purezza la nozione di Dio e della creazione, e ne ricavava un ordine morale, stabile e perfetto. I Padri consideravano sempre la scienza in rapporto alla virtù, quindi ogni

rigenerazione intellettuale doveva risolversi in una rigenerazione morale. Il perchè la metafisica, la cosmologia, la logica, la psicologia erano solamente mezzi nella loro scienza; la vita morale n'era lo scopo immediato, e la salvezza degli uomini lo scopo definitivo.

5.° Poichè non era loro intendimento di formare sistemi filosofici, essi non tanto miravano a formare una teoria più o meno compiuta, quanto a dichiarare alcune quistioni, a lor parere, oscure, secondochè richiedeva lo scopo pratico di tutt'i loro scritti. La maggior parte de' quali contiene gli elementi parziali di una filosofia cristiana, che si lascia solo vedere nel complesso de' loro lavori.

6.° La filosofia de' Padri considerata in confronto alle filosofie che la precedettero, prende il carattere di un vasto ecletismo. Perocchè fra tutte le scuole essi sceglievano que' concetti che parevan loro potersi concordare nell' unità del dogma rivelato.

In ogni ecletismo non fondato sulla fede, si prende per principio di unione delle teorie che vogliono conciliarsi, una teoria di egual condizione; sì che la regola dell'estimazione è della stessa natura della cosa che vuolsi estimare. Mà molto diverso era l'ecletismo de' Padri; imperciocchè toglieva per centro e per regola un principio di ordine superiore alle teorie filosofiche per le quali era adoperato.

7.° Si deve riflettere che, come filosofi, alcuni attinsero in spezial maniera dalle sorgenti dell'Oriente; come, per recarne esempio, l'autore de'libri attribuiti a s. Dionigi l'Areopagita, s. Panteno, Origene, ed altri, formano come una scuola orientale. S. Giustino, Tertulliano, Lattanzio, s. Agostino, e molti altri appartengono a quella che può dirsi scuola greca. Clemente d'Alessandria appartiene nel tempo stesso all'una e all'altra scuola.

Per giudicare la filosofia de' Padri nel suo tutto, conviene avvertire, aver ella dovuto rispondere a due bisogni dell' umanità a' quali dovevasi successivamente soddisfare. Abbisognava dapprima richiamar lo spirito umano dagli errori sparsi co' falsi sistemi di filosofia; ed a questo risultamento giunse affatto il genio cristiano, giacchè questi errori scemarono gradatamente, finchè sparvero tutti innanzi a lui. In secondo luogo era mestieri che tutte le scienze si fondassero sulla filosofia cristiana. Or in questa parte i Padri hanno fatto magni-

fici sforzi: ma poichè a tutte le grandi intraprese fa assai bisogno del tempo, gli adoperamenti de' Padri desideravano ulteriori sviluppi, impediti per la caduta dell'impero romano.

IV.° PERIODO — FILOSOFIA DEL MEDIO EVO

PASSAGGIO DELLA FILOSOFIA ANTICA A QUELLA DEL MEDIO EVO

Quel tratto di tempo che dal VI secolo perviene quasi insino al IX, forma il passaggio della filosofia antica allo svolgimento filosofico de' tempi di mezzo. Il quale nella storia dello spirito umano costituisce di per sè solo un'epoca il cui principio è segnato dall'interruzione del gran movimento filosofico de' primi secoli cristiani; interruzione determinata dagli sconvolgimenti che seguirono alle invasioni de' barbari. Quest'epoca finisce col risorgimento degli studi nell'Occidente. Impertanto questo tratto di tempo non costituisce un periodo filosofico, avvegnachè la filosofia non vi figura, se non come un' eccezione.

BOEZIO

Boezio apparve nell'Occidente sul finire del V secolo. Questo chiaro senatore di Roma, nato nel 470, visse nella corte del re Teoderico il quale iniquamente il fe' perire. Boezio è il vincolo che unisce la filosofia dell'antichità con quella del medio evo. Egli è probabile che abbia ascoltate le lezioni di Proclo, e che sotto lui abbia apparata la greca filosofia nelle sue più nobili produzioni, cioè nel platonismo e nell' aristotelismo; e poichè profondamente studiò ne' dogmi cristiani, egl'incorporò la scienza alla fede. Quindi essendo antico filosofo da una parte, e per l'altra teologo cristiano, venne in grande autorità ne' secoli che gli tennero dietro. Il nome di lui per assai anni echeggiò nelle scuole, ed i suoi scritti si noverarono tra le classiche opere. Egli s' era studiato di trasmettere a' secoli seguenti il retaggio della sua scienza per via di traduzioni e di commentari; ma nel suo libro *Della Consolazione della filosofia*, testamento venerando del suo

sapere, dettato nel fondo di oscurissimo carcere, in faccia alla morte, manifestò il genio suo proprio. I concetti degli antichi vi si mostrano nelle sembianze di un ecletismo cristiano che li signoreggia per depurarli, e li depura per unirli.

Boezio, Cassiodoro e Claudiano Mamerto al VI secolo, Isidoro di Siviglia al VII, Beda ed Egberto, maestro di Alcuino all'VIII, sono per l'Italia per la Gallia per la Spagna ed Inghilterra que' fari luminosi che appariscono a lunghi intervalli nelle languide e pallide scuole di que' tempi per rompere le tenebre della barbarie.

S. GIOVANNI DAMASCENO

Nell' Oriente Giovanni Filopono, e principalmente s. Giovanni di Damasco, il primo verso la fine del VI secolo, ed il secondo nella prima metà dell' VIII, adempirono nella letteratura gli ufizi esercitati da Boezio nell' Occidente. Eglino custodirono la tradizione delle conoscenze filosofiche e spezialmente dell' aristotelismo. Giovanni di Damasco, nato alla corte de' califfi, vi venne innalzato ad alte dignità. Poscia si rendette nel monastero di s. Saba per attendere allo studio della filosofia e della teologia, ed a simiglianza di Boezio congiunse l' una con l' altra. Le opere di lui guadagnarono poi un gran credito nelle scuole d' Occidente.

SVILUPPO FILOSOFICO

Cominciando dagli ultimi anni del secolo VIII, tosto appaiono due movimenti filosofici di cui il primo ebbe origine nell' Arabia, e l'altro nella Francia. Noi daremo prima uno sguardo sul periodo brillante della filosofia araba il quale dal IX secolo si estende in fino al cominciare del XIII, e poi osserveremo immantinente il procedimento della filosofia presso i popoli cristiani.

I.°—SVILUPPO FILOSOFICO PRESSO GLI ARABI

IDEE STORICHE—ESPOSIZIONE—Gli Arabi ricevettero i germi della filosofia da' cristiani; giacchè Giovanni Filopono, Mesueh di Damasco, Honain e parecchi altri dotti cristiani si tolsero la cura della loro educazione intellettuale. Furono loro fornite le opere di Aristotele chiosate da' neoplatonici.

La coltura filosofica degli Arabi comincia principalmente

dal regno de' califfi Haroun Al-Raschild ed Al-Mamoun. Secondo la testimonianza di Abulfara, questi principi, pieni di zelo per la scienza, chiesero agl' imperatori greci i libri filosofici ch' essi possedevano, e li fecero voltare in lor favella. Non pertanto Geuzi, scrittore arabo, racconta che Al-Mamoun cacciò nelle fiamme i testi, posciachè ne furon compite le traduzioni.

Questi due califfi propagavano la scienza in Oriente, mentre la destava in Occidente la voce di Carlomagno. È degno da osservare che questo movimento intellettuale si sia manifestato nell' epoca medesima presso le due razze che godevano la maggior forza in armi, cioè presso i Franchi e gli Arabi. Devesi parimenti conoscere che questo movimento ebbe origine nella Grecia; giacchè il genio greco, spossato dalle dispute, stava per cedere il campo; ma avanti che affatto mancasse, questo vegliardo partiva a' popoli novelli o ringiovaniti i molti volumi di sua filosofia. Carlomagno ed Al-Mamoun n' eseguirono il testamento.

La filosofia araba, figliuola dell' aristotelismo, svolse specialmente l' elemento logico; ma, siccome vedremo, vi si produceva altresì un altro elemento.

Lavori logici — Alkendi, per origine di Basra, città edificata da Omar presso al golfo di Persia, si mostra in cima alla serie de' filosofi arabi che comincia sotto Al-Mamoun verso l' anno 800. Scrisse una *Esortazione allo studio della filosofia*, e parecchi trattati sulle *categorie*, su' *predicamenti*, sulla *sofistica*, ed altre parti della logica. Egli reputava le matematiche siccome una preparazione necessaria alla filosofia; e la metafisica presa nell' aspetto dell' aristotelismo, cioè come un complesso di astrazioni logiche, formò similmente l' obbietto delle sue meditazioni.

Tal fu eziandio il carattere predominante de' lavori d' Al-Farabi, nato a Balah. Questi aveva studiato a Bagdad sotto Giovanni Mesueh. Gli scritti di lui compirono l' insegnamento di Alkendi. « Egli studiò, dice Abulfara, molto addentro la logica, ne aperse i secreti e la rese agevole ad intendere. Gli scritti che compose son ricolmi di chiare osservazioni e di sublimi concetti ». A questa scienza egli aggiunse alcuni trattati metafisici, fisici e politici. Morì verso la metà del secolo X.

Da questi brevi cenni appare quale fosse lo stato originario della filosofia araba. La quale, mentre acquistava dagli scritti

d' Aristotele una smisurata foga per la dialettica, rinveniva ne' comentari neoplatonici tracce di un altro genere di filosofare. In quell' inviluppo cotanto inestricabile della logica greca ella aveva intraveduto gli arrischiati procedimenti dell' intuizione orientale. Quindi ebbero origine due scuole, una dialettica e razionalista, l' altra intuitiva ed entusiasta.

Scuola Razionalista

La filosofia araba continuando con calore le sue fatiche intorno alla logica, imprese a sciogliere con quella i problemi del mondo morale e del fisico.

Speculazioni metafisiche e morali — Fin da' primi tempi dell' egira la quistione dell' origine del male e principalmente del male morale avea defatigate le menti de' teologi maomettani. Alcuni volendo conciliare l' esistenza del male con la sapienza e santità di Dio, aveano negato l' onnipotenza di Lui; sicchè, secondo costoro, le azioni degli uomini sfuggivano all' impero dell' onnipotenza divina. La qual dottrina ebbe origine nella setta de' motazaliani. Altri settari, e specialmente gli al-iahamiani, ritenendo l' idea dell' onnipotenza divina, negarono la sua sapienza e la sua bontà. Dio, dicevano, opera tutto in tutti, tant' il bene che il male; la volontà dell' uomo è una mera apparenza, essendo la volontà divina la sola che realmente opera.

La ragione posta in mezzo a queste due opposte soluzioni, titubava tra il panteismo ed un ateismo nascente. Abu-Ali-Al-Jobba spezzò il nodo, negando l' esistenza del male. E' tenne che quanto interveniva a ciascun uomo, gli tornava in suo maggior vantaggio. Al-Jobba vedevasi impigliato nel provar direttamente la tesi dell' ottimismo: ma insistendo sull' empie conseguenze degli altri due sistemi, e' si sentiva forte, e presentava il suo come uno scampo tra questi due scogli. Per isfuggire alla forza degli argomenti di lui, abbisognava trovare una soluzione intermedia. Questa venne recata in una formola definitiva da Al-Asshari e da alcuni altri suoi discepoli.

Al-Asshari era stato da prima discepolo di Al-Jobba. Gli scrittori arabi ci hanno tramandato un saggio curioso delle pugne da lui sostenute contro la dottrina del maestro. In una loro disputa essi tennero il seguente dialogo:

Al-Asshari—Io suppongo tre fratelli, de' quali il primo ab-

bia obbedito a Dio nella sua vita, l' altro gli abbia disobbedito, e il terzo sia morto nella fanciullezza: che pensate voi di costoro?

Al-Jobba—Il primo anderà nel paradiso al premio, il secondo verrà rilegato nell' infermo, nessun premio o pena spetterà al terzo.

Al-Asshari—Che potrà mai Dio rispondere al terzo, se questi gli dica: Signore, assai meglio sarebbe stato per me, se mi aveste lasciato vivere, perciocchè avrei potuto insiem col fratello godere in paradiso?

Al-Jobba—Dio gli risponderà: Io ben ti conosco, se tu avessi vivuto una più lunga vita, saresti caduto in delitti che ti avrebbero menato all' inferno.

Al-Asshari—Ma allora il secondo dirà a Dio: Signore, perchè non mi avete fatto morire nell' infanzia, come mio fratello, affinchè avessi cansati que' delitti che mi han tratto addosso la pena che io porto?

Al-Jobba—Dio gli ha prolungata la vita perchè potesse meritarsi la più grande ricompensa, e in ciò consisteva il maggior suo bene.

Al-Asshari—Se egli è così; perchè dunque Dio non ha serbata la vita al terzo? questo sarebbe stato parimenti il suo più gran bene.

—È il demonio che t' indetta tali parole, rispose il maestro sconcertato.—Il discepolo menava trionfo; ma coll'aver ridotto al silenzio il dottore ottimista, egli non giungeva al suo scopo; perocchè a fine di non cadere in eguale imbarazzo, conveniva trovare un sistema in cui potesse ammettersi l'esistenza del male, senzachè rimanesse distrutta nè l' idea di Dio nè quella dell' uomo. Se Dio produce le opere dell'uomo, e se alcune di queste opere sono un male, Dio, gli si diceva, è l'autore del male. Se pel contrario Dio non produce le opere dell' uomo, queste non sono soggette all' efficacia divina, e quindi Dio cessa di essere onnipotente.

Al-Asshari considerò le opere dell' uomo come prodotte da un concorso della volontà umana con la volontà divina, ed i suoi discepoli svolgendo la sua idea fondamentale, dissero che Dio crea le opere dell' uomo, in quanto esse sono l'atto di una potenza; e che, sotto cotal rapporto, queste opere sono una cosa puramente fisica, la quale non ha verun carattere di obbedienza o disobbidienza, di virtù o di vizio; ma che la volontà dell'uo-

mo si aggiunge all'operazione divina, e mercè siffatta unione imprime all'atto fisico un carattere di obbedienza o di disobbedienza. Questa soluzione del problema è stata abbracciata a preferenza degli altri sistemi, e la scolastica araba ha messo Al-Assliari nel novero de' più chiari suoi dottori.

Speculazioni in riguardo al mondo materiale—Avicenna che fu cognominato il principe de' medici, è il precipuo illustratore della parte materiale della filosofia araba. Nato sulla fine del X secolo ad Afchanah, borgo dipendente da Chyra, attese con grande amore , secondo il genio di sua nazione, alla logica e metafisica di Aristotele, e le volse allo studio del mondo materiale. Dall' unione di questo vasto sistema di astrazioni co' fenomeni della natura nacque una strana fisica che potrebbe disegnarsi col nome di *alchimia logica*. I fenomeni si succedevano secondo un ordine determinato dalle categorie della logica. Le idee astratte le più generali esprimevano le cagioni primiere, o siano le grandi forze della natura: dal che seguitava che spogliando questi agenti primieri dalle circostanze delle quali ciascun particolare fenomeno li rivestiva, e cercando di collocarle in uno stato di separazione, analogo alle astrazioni espresse dalle categorie, il filosofo poteva disporre a sua posta delle stesse cagioni, e produrre, dirigendo la loro azione, maravigliosi effetti. Quest'alchimia, o fisica trascendente che consisteva nel supporre una perfetta correlazione e un' equazione intima tra le operazioni della natura e dello spirito umano, mirava di giungere ad un punto, in che le realtà diverse e le varie categorie dovevano confondersi in una primitiva astrazione la quale era medesimamente idea e cagione, e dalla quale partivano, per mezzo di correlativi svolgimenti, le formole ed i fatti. Troppo poco conosciamo degli scritti di Avicenna, e perciò non possiamo verificare se abbia egli stesso ben compresa l' essenza della sua alchimia logica; ma tal' era la tendenza, o ch' egli l'abbia scorta o no, della sua maniera di filosofare. Nel rimanente le opere di lui contengono due parti: la prima è un sincretismo assai confuso delle conoscenze fisiche anteriori tolte dagli scrittori greci; l' altra è un caos di astrazioni; quella dà la materia della sua filosofia, la seconda n' è la forma.

Scetticismo—Lo scetticismo in doppio grado si svolse nella filosofia araba. Perciocchè questa conteneva da prima uno

scetticismo scientifico il quale non negava all'uomo la facoltà di conoscere con certezza la verità, ma sol sosteneva non potervi egli giugnere, se non avendo fede al Corano. Comprendeva altresì uno scetticismo assoluto, e questo ammetteva eguale incertezza in tutte le cose.

Al-Gazel, nato a Tus verso l'anno 1058, sostenne lo scetticismo scientifico. Questi, sostenitore com'era dell'islamismo, mosse un vivo entusiasmo e dettò una confutazione del cristianesimo, del giudaismo, del paganesimo e del magismo. Come filosofo poi ebbe un nome egualmente grande, perocchè scrisse intorno a quasi tutte le parti della filosofia dogmatica sia fisica, sia morale. Ma poscia rivolse la filosofia contro di lei stessa. Mercechè nel libro *Della distruzione de' filosofi* adoperò tutt'i ritrovamenti della dialettica a rovesciare da' fondamenti tutt'i sistemi de' dogmatici: dond'egli derivava il bisogno di ricorrere alla rivelazione del Corano, per isfuggire il dubbio assoluto. Quindi Al-Gazel ci si mostra in triplice aspetto; quando tu scontri in lui il teologo musulmano, quando il filosofo dogmatico, e talora finalmente il filosofo scettico che serve il teologo. Questo dottore rinomatissimo aveva primieramente tenuta cattedra in Bagdad riscuotendo applausi da' grandi e dal popolo; quindi recossi nella Siria e nell'Egitto, e morì nel 1111 in quella città stessa ove avea colti i primi allori.

Lo scetticismo assoluto ebbe partigiani nella setta de' *parlatori*, *Meddaberim*, i quali si consacravano spezialmente allo studio della dialettica. Fra' quali alcuni non facevano altro che adoperare un'argomentazione sottile per interpretare il Corano, ma non pochi di costoro si diportarono nella guisa medesima de' greci sofisti. La lor filosofia consisteva nell'intralciare tutte le quistioni, ingegnandosi a difendere il pro ed il contra. La verità per essi non era una cosa, ma una parola.

Scuola Intuitiva ed Entusiasta

I filosofi razionalisti consideravano la logica di Aristotele come la cagione efficiente di ogni scienza, dal che aveano inferito, che mettendo insieme le dottrine del Corano e la filosofia greca, lo spirito dell'uomo sarebbesi innalzato al più alto grado di sue forze. Ma, secondo il pensare di non pochi teologi musulmani, questa combinazione produceva un contra-

rio effetto, perocchè essa alterava in parecchi punti i dogmi del Corano. In conseguenza era mestieri o rinunziare alla filosofia, o andare in traccia di un altro cammino per poter filosofare.[1] Alcuni dottori arabi spogliarono le dimostrazioni logiche della forza che loro comunemente si attribuiva. Quindi le consideravano non già come il mezzo di percepire il vero, ma sol siccome un esercizio, mercè del quale lo spirito dell' uomo, procedendo d' astrazione in astrazione, perviene ad uno stato di compiuto isolamento dove riceve direttamente il lume della verità.

Di questa filosofia intuitiva si scorgono alcune tracce negli scritti di Ebn-Baiiah, detto diversamente Avenpas, per origine spagnuolo, che visse verso la metà del XII secolo. Ma con miglior sistema è stata dipoi spiegata da Tofail, nato in Cordova, che fioriva verso la stessa epoca. Le forme della filosofia d' Oriente ricomparvero insieme con la costui dottrina ch' era d' origine orientale. Imperciocchè nell' esposizione delle sue idee egli sdegnò gli aridi procedimenti della dialettica, usando in vece d' un metodo più vivo e più animato. Il suo libro *Dell' Uomo della natura, o Del Filosofo istruito da lui stesso*, è una maniera di epopea intellettuale e mistica il cui eroe è un fanciullo, abbandonato in un luogo deserto dove vien nutrito da una cerva, ed il quale, lontano dal conversare con uomo, solo in faccia alla natura, giunge, inoltrandosi negli anni, ad innalzarsi, passando per vari gradi di contemplazione, insino all' unione intuitiva di Dio. Tofail usa primieramente della filosofia di Aristotele come di uno scabello, e in una maniera uniforme alle dottrine peripatetiche favella de' corpi, degli animali, dell' uomo, de' cieli e dell' autore dell' universo. Ma in fine partendo da quel principio che i sensi e l' immaginazione percepiscono solo il mutabile e quel che perisce, ne deduce che la ragione dee separarsi da qualunque siasi sensibile idea, che debba eziandio attutire l' immaginazione, e però raccomanda al filosofo cui piace ascendere all' intuizione della verità, d' imitare il movimento circolare degli astri perchè si acquisti quegli stordimenti, onde cancelli dal suo spirito ogni vestigio ed ogni ricordanza del mondo de' fenomeni. Nel quale stato d' isolamento essendo l' intelligenza dell' uomo francata da qualunque ostacolo materiale, si rattrova in relazione direttamente con Dio; quindi tutto

quel ch' è individuale, le sfugge allora innanzi, ed apparendole unicamente in sua essenza il solo essere, l'essere assoluto, ella comprende in quello stato che nulla esiste, nè può esistere veruna cosa, fuori di questa essenza ch' è l'unica realtà.

Nuovo sviluppo della filosofia spiritualista — Sviluppo del materialismo — La filosofia araba generalmente parlando era stata spiritualista; avvegnachè aveva riconosciuto di là dal mondo de' sensi un mondo di realtà intelligibili. Ma a questo spiritualismo avean tolto ogni vigore siano le dispute delle diverse scuole, siano i sogni dell' illuminismo, siano finalmente le pugne formali dello scetticismo. Questa condizione di cose aveva renduto da una parte più agevole il cammino ad una grande reazione materialista, mentre dall' altra dimandava una riforma o una novella costruzione della filosofia spiritualista. Alla quale per l' appunto pose mano verso la fine del secolo XII Averroe, il più chiaro tra' filosofi dell'Arabia, e presso alla medesima epoca a fronte di questo novello spiritualismo si vide la filosofia materialista, volta alla religione, alla morale e alla politica, acquistar numerosi seguaci.

Ecletismo spiritualista — Averroe

Averroe ebbe in Cordova i natali nel XII secolo, e morì a Marrocco nel 1168. Gli scritti che diede in luce sulle dottrine di Aristotele le cui opere aveva tradotte, gli hanno acquistato il cognome di *Commentatore.*

La filosofia di Averroe offre in certi punti un ecletismo che mette la sua base sulle dottrine aristoteliche.

Averroe s' ingegnò di unire l' intuizione entusiasta ed i metodi dialettici che si partivano il campo della filosofia. Il suo libro sulla *Possibilità della comunicazione con Dio* si riferisce probabilmente alla filosofia mistica di cui Tofail era stato il principale organo. Non è a maravigliare se Averroe sia entrato in questa via, perciocchè egli aveva studiato i comentari de' filosofi alessandrini su di Aristotele. Ma la filosofia logica predomina ne' suoi lavori. Perocchè mettendo in confronto l' ecletismo di lui con quello de' neoplatonici di Alessandria, si può dire che la logica vi otteneva il primo luogo, e l' intuizione mistica il secondo, in mentre che l' ecletismo alessandrino teneva la logica per l' ancella dell' illuminismo.

Averroe spiega l'origine delle cose giovandosi della dottri-

na orientale dell'emanazioni, che bene o male si accorda con le categorie logiche di Aristotele. In tal rapporto, egli non fece altro in sostanza che chiamar novellamente in mezzo le idee di Porfirio.

Egli nell' uomo pose distinzione tra l' intelletto e l' anima. Avvegnachè l'intelletto lo mena a conoscere le verità eterne ed universali, e per mezzo dell' anima l' uomo sta in relazione co' fenomeni del mondo sensibile. L' intelletto è l' intelligenza attiva, l' anima è l' intelligenza passiva. L' una è una possanza comune a tutti gli uomini, ma da ciascuno individuo distinta; l' altra è quel che v' è d' individuale nell' intelligenza di ciascun uomo. L' intelletto è eterno ed incorruttibile, mentrechè l'anima è corruttibile e mortale. Dall'accozzamento di questi due principii ne sorge il pensiere, quale esiste nell' uomo. Ma che era mai questo intelletto universale nel senso di Averroe? Giusta alcuni autori egli era la stessa intelligenza divina che opera immediatamente in ciascun uomo; sicchè ogni operazione intellettuale era non un atto umano, ma sì un' azione divina. Impertanto è più probabile, che Averroe considerasse l' intelletto come l' ultima dell' emanazioni spirituali, la quale trovavasi immediatamente in contatto coll' anima sensitiva e materiale dell' uomo. Ma l' emanazioni non essendo che un prolungamento della sostanza divina, tutta quanta questa dottrina andava necessariamente a metter capo nel panteismo spirituale. In quanto alla materia, Averroe supponeva mai ch' ella emanasse parimente dell' essenza divina o pure che eternamente esistesse fuori di Dio? In somma, la filosofia di lui in tal rapporto era panteista o dualista? Mancano i dati per risolvere questa quistione.

Averroe compose una confutazione dello scritto d'Al-Gazel detto *Distruzione della filosofia*, e il diè fuora col nome di *Distruzione della distruzione*. Al-Gazel aveva impugnate le opinioni de'filosofi, siccome quelle che s'opponevano alla teologia maomettana. Averroe non poteva nascondersi quest' opposizione, ma cercando di difendere i sistemi filosofici senza che sembrasse voler distruggere la verità delle dottrine teologiche, pose tal principio, tanto in questo scritto che in altri trattati, che una proposizione vera in teologia può esser falsa in filosofia, e sì vicendevolmente. Questo dualismo logico di che forse non avea usato Averroe, se non come di un mez-

zo per difendersi dell'accusa di eterodossia, poteva nondimeno ligarsi nella sua sostanza ad una teoria generale. La teologia che al suo sguardo non appariva altro che l'espressione delle credenze volgari, godeva solamente di una verità relativa, cioè ella corrispondeva all'intelligenza delle moltitudini, la quale non poteva comprendere che la sola corteccia delle cose; la filosofia sola possedeva la verità in sè stessa, o sia la verità assoluta. Per conseguente la stessa asserzione poteva essere vera assolutamente e relativamente falsa.Tutta questa dottrina anche riferivasi forse alla sua teoria dell'intelligenza. La teologia era la verità per l'*anima*, la filosofia la verità dell'*intelletto*. Comunque sia di ciò, questo pensiero di una doppia verità che stabiliva in apparenza l'armonia delle contraddizioni, si affaceva di molto al carattere eclettico della filosofia di Averroe.

Ma non bisogna dimenticare che tutto l'ecletismo di lui si riduceva in sostanza ad accordar con l'aristotelismo alcune opinioni ch'esso toglieva in prestito dall'altre filosofie. Perciocchè Averroe, avendo Aristotele come un rivelatore, riputavalo come la più alta manifestazione dell'intelletto universale. Per tal modo la dottrina del filosofo greco costituiva la religione del filosofo arabo.

Una porzione dell'idee peripatetiche di Averroe venne spiegata per Maimonide, filosofo giudeo e discepolo di lui, il quale le rivolse al giudaismo, e s'innalzò al di sopra del tenebroso caos che avvolgeva le speculazioni rabbiniche.

Panteismo Materialista

Un gran sistema di materialismo andò formandosi in grembo a quelle società secrete di cui la Siria e l'Egitto furono le principali dimore. Queste società avean non pochi gradi d'iniziazione, e pervenute ch'erano al più alto di questi, ogni velo cadeva, e l'iniziato giungeva alla scienza suprema la quale si recava alle massime seguenti: Egli non v'è altro Dio fuori della natura materiale; non altro culto se non quello del piacere; non altro dritto se non il dritto della forza.

OSSERVAZIONI—Volendosi compendiare le cose innanzi dette, si può esprimere l'episodio che le dottrine arabe somministrano alla storia della filosofia, nella seguente maniera:

La filosofia araba è supremamente dialettica in tutta la sua durata; nondimeno è divisa in due principali scuole: la razionalista e l'entusiasta.

La scuola razionalista si occupa sì dell'ordine morale, come del fisico. Le speculazioni che riguardano l'ordine morale, versano specialmente nella quistione dell' origine del male, e nell'accordo degli attributi divini con la libertà dell'uomo. Si scorgono venir fuori a mano a mano soluzioni favorevoli, in una maniera più o men diretta, all' ateismo ed al panteismo; poscia ne sorge un ottimismo grossolano; quindi adoperamenti per conciliare l'attività libera dell' uomo coll'efficacia della volontà divina.

Tostamente lo scetticismo compare in gradi diversi nel seno della scuola razionalista, e con esso lui l'abbattimento della scienza non che della ragione umana, mentre la scuola entusiasta venendo a negare l'esistenze individuali, identifica la ragione umana con l' intelligenza infinita.

Alla fine, mentre Averroe cerca campare dall'idealismo della scuola entusiasta, ingegnandosi a concepire mercè di una filosofia logica la produzione dell'universo, dà colla dottrina dell'emanazioni nel panteismo spiritualista degli Alessandrini. Alcuni altri filosofi dell'Arabia si tengono al termine opposto, e vanno a rifugiarsi in una dottrina mostruosa, simigliante al sistema materialista che Spinosa ha svolto ne'tempi moderni.

II.° — SVILUPPO FILOSOFICO PRESSO I POPOLI CRISTIANI

Tornerebbe affatto inutile andar investigando nel basso impero le tracce di uno svolgimento filosofico. Imperciocchè il decadimento degli studi dal IX secolo al XIV seguì le vicende dello sfacimento politico, finchè, sorto il novello impero romano, avvigorito dalla influenza de' Papi, esse presentarono, siccome la società, un movimento quasi continuo di elevazione e di progredimento. Noi non vogliam negare all'impero greco un certo numero di personaggi chiari per dottrina, anzi confessiamo che il numero di questi sorpassi quello dell'impero latino, almeno sul cominciar di quest' epoca. Ma intendiamo solamente che lo spirito greco avea perduto quell'antico vigore, senza di cui l'erudizione non è quasi più per un popolo che uno sterile sogno della memoria. Difatti altro non rimanevangli che avanzi delle primiere qualità. Perocchè da una parte il dispotismo bizantino che dopo lo scisma dettava leggi alla stessa Chiesa, spegneva la forza incivilente del cristianesimo, e con lei ogni volo degli spiriti; dall'altra la fi-

losofia giva vagando in sottigliezze, siccome la divozione s'era cambiata in minute superstizioni. D'altronde la sovranità puerile che faceva da capo a questa società degenerata, ben si sentiva manchevole di forza per durare in faccia di una scienza robusta e di un cristianesimo generoso, e lasciavasi reggere da sofisti per comandare a schiavi. Ogni cosa, eziandio la scienza e la stessa fede, era involta nelle brighe, e tra gli uomini d'ingegno che si tenevano lontani da queste fatali disposizioni, la più gran parte si fermava a custodire alcuni avanzi della scienza passata senza darsi alcun pensiere dell'avvenire.

Ciò nullamanco la storia rammenta a lunghi intervalli alcuni spiriti veracemente illustri. Difatti una gran conoscenza di filosofia antica risplende nella celebre *Biblioteca* di Fozio; l'imperadore Leone il Sapiente, suo discepolo, venne celebre per la sua istruzione. Al XIII secolo Giorgio Pachimero, comentatore degli scritti attribuiti a s. Dionigi, s'investì delle inspirazioni del genio metafisico di Platone. La filosofia peripatetica ebbe un dotto interprete in Teodoro Metochito; e Michele Psello il giovane aggiunse, al dire di Anna Comnena (1), agli studi greci la scienza de' Caldei. Alcuni smorti raggi spiccatisi da' due poli della filosofia antica vennero a riflettere e a rincontrarsi sulla fronte di quest' uomo,che sembrava porre fine alla scienza nella caduta dell' Oriente e della Grecia.

Ma nell'Occidente si presentava un altro spettacolo. Lo spirito umano vi ripigliava un novello vigore. Avvegnachè gli avanzi delle conoscenze sfuggiti a'soqquadri della società non somigliavano già, siccome nel basso impero, ad un albero annoso che si risolve in polvere; ma erano come semi e tronchi ringiovaniti e promettenti, e la forte mano de'Papi, ovunque presente, dirigeva questa grande e laboriosa coltura. I papi travagliarono con un'attività incredibile, per mezzo de' loro missionari, de'loro regolamenti e delle loro istituzioni, a far primeggiare l' elemento spirituale sulla forza ignorante e brutale, o sia sull' elemento barbaro. Sotto la loro direzione il clero cattolico risvegliò l' intelligenza Europea.

Lo sviluppo filosofico del medio evo può dividersi in tre epoche.

Dal IX secolo insino alla metà dell' XI si scorgono, se ne

(1) *Istoria dell' imperatore Alessi*, l. V, c. 6.

togli Erigena, sole concezioni parziali e non mai l'idea di costruire una filosofia.

Verso la metà dell'XI secolo, il disegno di formare un complesso ordinato di speculazioni filosofiche comincia a concepirsi, ad adottarsi ed a tentarsi nelle scuole: quindi la filosofia si va a mano a mano ordinando insino al XIII secolo, nella qual' epoca s. Tommaso, compendiando le idee precedenti e svolgendole, riduce ad unità tutti questi diversi elementi e ne forma un sistema.

A cominciar da quest'epoca, l'edifizio filosofico del medio evo è battuto in vari suoi punti, sicchè l'unità si scompone e la varietà si dibatte. Si conosce il bisogno d'un altro sviluppo scientifico, ma senza che se n'abbia ancora un'idea chiara.

Noi dobbiam qui premettere un' osservazione la quale abbiam fatta innanzi in riguardo alla filosofia de'primi secoli cristiani, cioè che la filosofia del medio evo è teologica per eccellenza. Quindi sarebbe molto difficile per questo lato di darne una compiuta idea, perciocchè dovremmo antecedentemente esporre la sostanza delle molte quistioni teologiche che ella conteneva. Adunque lasceremo un gran numero delle sue speculazioni alla parte teoretica del corso di filosofia dove saranno opportunamente allogate.

PRIMA EPOCA

Alcuino—Questi tiene nella storia della filosofia un posto distinto meritatogli non tanto da'suoi scritti, quanto perchè diede una spinta al suo secolo. Nel vero la scienza, quale poteva essere in que'tempi, s'era rifuggita negli ultimi confini del mondo occidentale. La Gran Brettagna era addivenuta come un chiostro scientifico dove gli studi respiravano timidi ed isolati, all' ombra della Religione, dal rumore di quelle tempeste e di que'flutti. Alcuino gli trasportò sotto le tende della razza Franca già posseditrice del primato della forza, la quale essendo corriva a tutto propagare, veniva deputata all'apostolato dell'intelligenza. I lavori del monaco anglo-sassone, maestro, amico e *delizia* di Carlomagno, siccome allora era chiamato, ebbero a scopo di effettuare la riunione dè'due elementi sociali, dell' intelligenza e della forza, e di mettere il seggio dell'una ove si levava il trono dell' altra. L'opera da lui tentata tornò tanto più ardimentosa, quanto men conside-

revoli erano que' materiali scientifici ch'egli possedeva. Egli fu sommo nell'arte d'insegnare. Fu il professore del suo secolo, non già creando sistemi, ma sì formando scuole.

Scoto-Erigena — Non così dee pensarsi di Giovanni Scoto-Erigena, genio solitario che non si rendette autore di una scuola, ma costruì nel IX secolo un sistema di filosofia distinto da tutte le concezioni dell'epoca che gli precedette e di quella che lo seguì. Siccome Confucio, dopo di aver ascoltato Lao-Tseu, diceva agli allievi suoi che questo filosofo gli era apparso come un dragone misterioso, così in alcuni riguardi ci si mostra Erigena. Egli è da reputarsi come una sfinge messa sulla soglia del medio evo, non perchè la sua filosofia sia enigmatica ed incomprensibile, ma perchè l'essere apparsa questa filosofia in quell'epoca è un fatto assai singolare, ed una maniera di enigma storico.

I due nomi di Scoto-Erigena sono probabilmente un pleonasmo; perocchè sembra che l'uno e altro nome derivi dalla patria di lui, dall'Irlanda, l'antica Erin, detta altrimenti Scotia, il qual nome è stato poscia limitato alla Scozia. L'imperatore Carlo il Calvo il fece venire in Francia, in que' tempi centro principale dell'attività intellettuale. Quivi visse la più gran parte di sua vita. Alcuni storici hanno scritto ch'egli sia ritornato in Inghilterra, invitandolo Alfredo, e che ivi sia morto nel 886.

Mettendo da parte que'suoi scritti che han per obbietto le quistioni puramente teologiche, osserveremo che la filosofia di lui è contenuta nel celebre libro *De divisione Naturae*. La forma, il metodo, la dialettica rendono questo libro molto somigliante alle più belle produzioni della filosofia ellenica di cui Erigena era ammiratore; ma le sue idee essenziali hanno un'origine orientale. Michele Balbo, imperator d'Oriente, aveva mandato a Ludovico il Pio, imperator d'Occidente, un esemplare greco degli scritti attribuiti a s. Dionigi l'Areopagita. Il figliuolo di Ludovico, Carlo il Calvo, desiderando di leggerli, li fece voltare in latino da Erigena. Questi scritti, siccome d'innanzi abbiamo fatto vedere, contengono alcune concezioni orientali, purgate del panteismo e ricondotte ne' limiti della ortodossia. Ma Erigena rendendo sue alcune di quelle concezioni, nè rimanendosi agli stessi termini, ne fè sorgere un vasto sistema di panteismo. Non pertanto difficilmente può credersi ch'e-

gli non abbia attinto ad alcune altre sorgenti orientali. Imperciocchè Colebrooke fa avvertire, nella sua Memoria sopra Kapila, che il libro di Erigena comincia da un passaggio che quasi alla lettera si legge nella *Karika*, antico documento della filosofia sankhya. « La natura, origine di tutto, dice la Karika(III),*non è prodotta*. Sette principii sono medesimamente *prodotti e produttivi*.Sedici sono *solo prodotti*.L'anima non è *nè prodotta nè produttiva* ». Ecco le parole di Erigena: *Videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias, quatuor species recipere, quarum prima est quae* creat et non creatur, *secunda quae* creatur et creat, *tertia quae* creatur nec creat, *et quarta denique quae* neque creatur nec creat. (Colebr. I.) Come mai ha potuto intervenire che questa formola della filosofia indiana la quale dinota un ordine singolare d'idee che non si scontra giammai in alcuni di quegli scritti, cui sappiamo essere stati letti da Erigena, abbia formato, in qualche maniera, l'epigrafe messa da lui sul frontespizio della sua filosofia? Questo confermerebbe ciò che si è raccontato de'suoi viaggi in Oriente, e che alcuni storici hanno tenuto in conto di favole; perocchè in tal caso egli avrebbe potuto leggere que'monumenti che si son veduti comparire, presso a mille anni dopo, nella scienza Europea. Sarebbe un fatto molto rilevante per la storia della filosofia lo stabilire che nel IX secolo il genio rinascente dell'Europa avesse direttamente comunicato, per opera di Erigena, con l'antico genio orientale.

« Scoto Erigena giunse a costruire un sistema la cui grandezza e carattere gigantesco emula i più ardimentosi tentativi della filosofia dell' India. Questi partì, siccome quella, dall'unità primitiva, cioè da quell' unità rappresentata, secondo lui, dalla parola di natura che comprende tutte le cose. Posto ciò, quali possono essere gli uffizi della filosofia? Ella ha per fine di spiegare come mai la diversità è sorta da questa unità radicale, e per tal ragione egli intitolò il suo libro: *Della divisione della Natura*. Ma in tutt'i fenomeni e in tutte le differenze non riconosce niente di reale fuori di Dio, imperciocchè l'intelligenza di lui comprende tutto ed è tutto. La potenza *gnostica* ha conosciute tutte le cose pria ch' esistessero, e le ha conosciute non già fuori di sè, perciocchè fuori di essa non vi è niente, ma in sè stessa e come parti di sè

stessa. Se l'intelligenza è tutto, seguita che ogni esistenza non può essere, se non una manifestazione di questa unità universale. Tutto quello che è compreso ed è sentito, è la manifestazione di quel che non appare, la comprensione dell'incomprensibile, il nome dell'ineffabile, l'accesso dell'inaccessibile, la forma ed il corpo di quel ch'è privo di corpo e di forma, l'incarnazione dello spirito, il numero dell'innumerevole, la collocazione in un luogo di quel che non ha alcun luogo, la durata temporanea dell'eterno, la circoscrizione dell'incircoscritto, il limite apparente dell'infinito. Siccome la nostra intelligenza non lasciando d'essere invisibile si rende materiale ne'suoni e nelle lettere, e siccome dopo aversi formati, mercè dell'aria e di figure sensibili, alcuni veicoli per giungere a'sensi degli altri uomini, ella lascia di poi questi veicoli medesimi, e sola pura assoluta penetra nel fondo degli animi, si mesce ad altre intelligenze, e con esse loro rendesi una sola cosa, e ciò non pertanto rimane sempremai in sè stessa, passando per queste diverse operazioni, e non fa veruna perdita della semplicità sua, così l'ineffabile bontà divina, discendendo dal sommo della creazione e comunicandosi di grado in grado insino agli ultimi limiti della esistenza, fa tutte le cose, sussiste in tutte le cose, è tutte cose, senza che niun cangiamento alteri alcuna volta l'immensa unità sua. Quindi siccome tutto è proceduto da questa unità, così tutto vi ritornerà quandochessia, secondo le leggi d'un progredimento che renderà spirituali tutte le cose. Imperciocchè il corpo ritornando all'unità si risolve nel movimento vitale, il movimento vitale nel sentimento, il sentimento nella ragione, la ragione nell'anima, l'anima nella scienza di tutte quelle cose che sono al di sotto di Dio, la scienza nella sapienza che è la contemplazione intima della verità, per quanto la creatura può esserne capace. Al quale grado come giunge ciascuno spirito, addiviene quale astro intellettuale, e allora si effettua la consumazione di tutte le cose, allora l'ultimo dì della creazione volge a sera, tutte le intelligenze tramontano in quelle tenebre risplendenti che cuoprono le cagioni di ogni cosa, ed allora il giorno e la notte si confonderanno insieme.

« Erigena s'innalzò a questa vasta concezione non già per mezzo della logica, ma di una potente intuizione. Avvegnachè la logica si mostra nel suo libro, ma è assoggettata alla me-

tafisica; egli la tratta non come sovrana ma siccome ancella: si scorge in alcuni passi di questo scritto il pensiere di costruire un sistema logico corrispondente al sistema della natura. L'unità primiera è il tipo della sintesi, in mentre che l'universo in cui questa unità si disperde, è una grande analisi, e tutti i pensieri dell'uomo, egualmente dispersi per l'analisi, debbono poscia, per mezzo della loro unione luminosa, rimanere assorti nell'unità della sintesi, siccome tutti gli esseri debbono entrare novellamente nell'unità divina.

« Il libro di Erigena presenta due serie d'idee; perciocchè quando egli siegue le sue idee filosofiche,non trapassa i confini del panteismo, ma allorchè si adopera a combinarle con l'idee cristiane, egli si studia di modificare e correggere il suo sistema fondamentale. Per tal ragione si può credere che se il caos politico del X secolo non avesse arrestato il volo degli spiriti,si sarebbe formata una scuola la quale scansando gli errori di Erigena,si sarebbe avvicinata al metodo orientale(1)».

Tra' contemporanei di Erigena i quali diedero opera agli studi filosofici, la storia ricorda Rabano Mauro, discepolo di Alcuino, Eginardo, Adelardo, Reginone e non pochi altri ragguardevoli personaggi. Nel X secolo cotanto scarso e sterile, il nome di Gerberto echeggiò nella solitudine della scienza. Fulberto di Chartres, Berengario, Lanfranco, Brunone di Colonia, Pietro Damiani, Ildeberto di Tours appartengono all'XI secolo. Quinci prende le mosse una seconda epoca.

SECONDA EPOCA

S.Anselmo—Roscellino—idee storiche—S.Anselmo nacque nel 1033 ad Aosta, in una valle delle Alpi. Poichè ebbe dato opera alle lezioni di Lanfranco nella rinomata scuola del Bec, in Normandia, diè il nome all' ordine di s. Benedetto, donde finalmente fu levato alla sede arcivescovile di Cantorberì. Morì nel 1109 della morte di un santo, ma di un santo filosofo. Perocchè l'amore di che ardea per la scienza, risplendette eziandio sul letto di morte. In quell' ultimo momento quando i discepoli suoi il circondavano piangendo e pregando per lui; quando gli ultimi uffizi di religione aveanlo già come involto nell' atmosfera della eternità, e la verità infinita

(1) *Terza Conferenza di filosofia cattolica* dell'ab. Gerbert.

era presso a manifestarglisi in una chiara visione, egli gittò un ultimo sguardo entro alle oscurità della scienza terrena, e richiamandosi alla memoria gli sforzi durati per diradarle alquanto, disse agli allievi: « Ben avrei voluto, innanzi che fossi morto, scrivere le mie idee sull'origine del male, perchè avea trovate alcune illustrazioni che poscia saranno perdute ». Sì disse, e non istette guari, che egli ottenne una soluzione migliore del gran problema.

Nella vita di Roscellino, canonico di Compiegne, non havvi cosa degna di osservazione. Il libro di lui *sulla Fede alla Trinità* conteneva locuzioni pericolose o erronee, le quali furono da s. Anselmo confutate e ridotte ad un' esatta espressione del dogma cattolico, e furon poi ritrattate dallo stesso Roscellino. Egli insegnava verso il 1089.

ESPOSIZIONE — Noi congiungiamo qui questi due filosofi, siccome quelli che hanno ridestato con maggiore o minor frutto i due ordini d' idee i quali insieme formano l' essenza della filosofia. Giacchè questa debbe somministrare una teoria della conoscenza umana e una teoria degli obbietti, ed esser però nel tempo stesso subbiettiva ed obbiettiva. S. Anselmo cercò il principio generale che serviva per la spiegazione delle cose; Roscellino mosse una quistione fondamentale della teoria della conoscenza, senza che ne scorgesse tutta l' ampiezza.

S. Anselmo presupponendo la certezza del modo di conoscere che consiste nella fede, stabilì che lo spirito umano debba fare continui sforzi affin di svilupparsi in un'altra maniera, cioè per la scienza. Secondo lui, la dottrina rivelata dalla parola divina costituisce la base delle speculazioni metafisiche, in quel modo che i fenomeni della natura manifestati da'sensi sono la base e la materia delle speculazioni fisiche. Per conseguente imprese a formare un complesso di speculazioni corrispondente a' dogmi.

Egli suppose un uomo il quale, stando alle sole forze del pensiero, voglia produrre un sistema di conoscenze razionali. Quest' idea è stata messa a fronte di quella che forma in sostanza il dubbio metodico di Cartesio. Ma è da riflettere che s. Anselmo si rimane unicamente nell'ordine di scienza, dopo aver supposto un altro modo di conoscenza, cioè il modo della fede, e ch'egli non propone il suo procedimento come una legge dello spirito umano in generale, ma solo come la legge

dello spirito umano svolgentesi nella scienza e per la scienza; e poichè questa importa una certa veduta della verità, e che ciascuno individuo non può conoscere il vero, se non con le proprie idee, la scienza, essendo di sua natura relativa alla concezione propria di ciascun individuo, debbe tenersi in questo riguardo per un prodotto dell'attività della sua ragione.

S. Anselmo facendosi a considerare l' ordine della scienza, assai bene osservò che per formarne l' unità conveniva mettersi in ricerca di un principio generale di spiegazione. Il quale principio doveva avere un doppio carattere; quello dell' universalità logica, cioè che racchiuder doveva tutte le altre idee, e quello dell' universalità reale od oggettiva, in quanto ch'aveva a corrispondere ad una realtà conceputa come la sorgente di tutte le altre. Senza questo secondo carattere sarebbe stato mestieri percorrere una serie di speculazioni logiche, le quali comecchè avessero potuto senza dubbio ordinare le concezioni dell' uomo, pure non avrebbero avute mai luogo nella realtà delle cose; e senza il primo, non essendo il principio della realtà eziandio il principio delle speculazioni logiche, le idee umane non avrebbero potuto per conseguente collegarsi tra loro in un ordine corrispondente al collegamento delle cose, e la scienza perciò avrebbe lasciata d' essere lo specchio della realtà. Quindi per far corrispondere essenzialmente l' ordine logico al reale, era mestieri escogitare un'idea la quale non potesse essere logicamente universale, senza che il fosse anche realmente; in altri termini, un' idea universale che non potesse sussistere come percezione dello spirito, se non in quanto contenesse la realtà del suo obbietto. S. Anselmo si adoperò a dimostrare che vi ha nello spirito umano un' idea che riunisce questi caratteri, e che questa idea è una sola; cioè quella della perfezione infinita, del sommo bene; in una parola, l' idea di Dio. Se quest' idea non corrispondesse ad una realtà, non sarebbe l' idea di una perfezione somma; perciocchè si concepirebbe una perfezione maggiore di quella rappresentata da quest' idea: questa perfezione maggiore sarebbe la perfezione somma, non già solo possibile, ma sì esistente, essendo più perfetta cosa esistere che rimanere semplicemente possibile. Dunque l'idea della perfezione somma o importa una contraddizione, o non può sussistere come percezione dello spirito, se non ha nel medesimo tempo una realtà obbiettiva. Il per-

chè quest'idea ha medesimamente l'universalità logica e la reale; gode della prima, tra perchè tutte le altre idee non sono che la percezione di alcun grado di essere o di perfezione, e perchè si contengono nell'idea generale della perfezione infinita; ha di più l'universalità oggettiva, perocchè la realtà infinita è il principio di esistenza di tutte le realtà finite. Dal che si fa chiaro parimenti che niun'altra idea contiene questi caratteri; perciocchè l'idea di una perfezione finita può sussistere come percezione dello spirito, senza che l'obbietto suo finito esista, e quindi ella niente ha di universale. Per tal maniera l'idea di Dio forma il principio generale della scienza; nell'ordine logico Dio si mostra in cima a tutte le idee, siccome nell'ordine reale Egli è in cima di tutti gli esseri, e bisogna rimontare in sino a lui per concepire la corrispondenza ed il vincolo delle percezioni umane con la realtà.

Qualunque peso meritino i ragionamenti di s. Anselmo, rinnovellati di poi da Cartesio, non lascia di esser vero che questi sforzi per costituire il principio della scienza abbiansi ad avere come i più arrischiati tentativi che siano stati mai fatti nel mondo filosofico. S. Anselmo avea cominciato a tener quest'andamento nel suo *Monologium*, ma nel *Proslogium* l'ha ridotto ad una formola precisa. Un cotal monaco, addimandato Gaunilon, l'impugnò in un trattato intitolato: *Liber pro Insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem*. Questo scritto nascostamente, o pur chiaramente contiene tutte le obbiezioni le quali si son fatte a Cartesio nello stess' ordine d'idee.

Questo concetto è quello che merita maggior attenzione nella filosofia di s. Anselmo, comechè d'altronde le speculazioni sue sulla natura divina, la creazione, i rapporti dell'uomo con Dio e l'Incarnazione siansi renduti notevoli tra per l'altezza de' pensieri e pel loro concatenamento sistematico.

Roscellino, dalla sua parte, mosse una quistione fondamentale che tocca le basi della teoria della conoscenza umana. Egli investigò se le idee generali designate allora col nome di *universali*, sono semplici astrazioni dello spirito, rappresentate con parole, o rappresentano realtà. Egli non diè loro verun altro valore fuor di quello delle parole, e fu il fondatore della scuola de' *nominalisti* per la quale sostenne non poche dispute, togliendola a difendere contro la scuola de'*rea-*

listi. La controversia suscitata da Roscellino menava di per sè a gravi conseguenze. Nel vero se gl' individui sono le sole realtà, seguita ch' i sensi i quali percepiscono l'esistenze individuali, siano in sostanza le uniche sorgenti della conoscenza, e di più che non può esistere alcun' affermazione assoluta sulle cose, essendo che ogni affermazione assoluta contiene un' idea generale che in tal sistema rimarrebbe priva di ogni valore reale. Per tal modo si spiana la via allo scetticismo. Pel contrario se gli obbietti rappresentati dalle idee generali sono le sole realtà propriamente dette, di cui gli individui non son che le forme, tosto si apre innanzi allo spirito umano il cammino che ne conduce al panteismo. Se in fine le conoscenze umane contengono insieme un elemento generale ed un elemento particolare, debbesi allora determinare la distinzione di questi due elementi, non che della loro forza e delle leggi di lor combinazione. Questa quistione non venne, specialmente sul principio, concepita in tutta la sua profondità, ma fu spesso inviluppata in sottigliezze logiche che deviavano la quistione dal cammino che avrebbe dovuto seguire. Non pertanto sin d' allora s' intravide esservi nel fondo di questa quistione alcuna cosa di grandissima importanza; e si vide andarvi in questa disputa il destino della ragione umana. Per tal ragione essa turbò le scuole del medio evo in tutta la loro durata, e si è rinnovellata con diverse fogge in tutte l' epoche della filosofia.

Guglielmo di Champeaux—Abelardo—idee storiche— Guglielmo di Champeaux, nato in Brie verso la metà dell' XI secolo, insegnò la filosofia a Parigi, e mancò a'vivi nel **1121**.

Abelardo, prima discepolo, poi avversario di lui, nacque nel **1079** vicino a Nantes. I suoi falli, i suoi errori, il suo genio furon cagione che egli menasse la vita fra dolorosi trambusti, che non crediamo qui riferire, essendone ben conta la storia. Morì religioso dell' ordine di s. Benedetto a Chalons-sur-Saone, nel **1142**. Guglielmo di Champeaux desiderando di approfondare il realismo, era giunto a questa teoria, che gli universali s' individuano negli esseri particolari, per tal forma che gl' individui per essenza identici si distinguono solo per la varietà degli accidenti o delle forme passaggiere (1). Comechè egli non traesse insino al panteismo cotal teoria, non

(1) Abaelard., *Histor. calamit.*

pertanto ella ne conteneva, o almeno poteva contenerne il germe, e noi vedremo di fatti alcuni panteisti del medio evo averla rivendicata siccome base de' loro sistemi.

Abelardo impugnò il realismo di Guglielmo di Champeaux, ma nel difendere il nominalismo, egli lo modificò. Roscellino aveva riguardati gli universali come pure espressioni, come segni; ma Abelardo li riguardò come forme dello spirito; quindi il nominalismo si partì in due sette:in quella de' nominalisti puri, e de'nominalisti concettualisti. E' pareva ch' i primi tenessero la scienza degli universali come una grammatica di convenzione; ed i secondi medesimamente come grammatica e come psicologia,ma sì però che questa grammatica,lungi dall'essere stabilita per convenzione,fosse in vece la rappresentazione necessaria de'concetti e dell'operazioni dello spirito.

A questa lotta non si rimaneva l' instancabile attività del genio di Abelardo; ma al pari di s. Anselmo, egli imprese a costruire un sistema di conoscenze filosofiche, o di spiegazione delle cose. Sembra però aver egli invertiti i rapporti della fede e della scienza riconosciuti dal dotto Arcivescovo di Cantorberì. Imperciocchè costui ponendo la fede come regola della scienza, sosteneva la fede godere di una sua propria certezza, indipendente da'concetti che tendono a menar la ragione all'intelligenza del dogma. Ma nel sistema di Abelardo la fede era certa solo in quanto vestiva la forma di scienza, nè prima di questa trasformazione ella poteva stimarsi altro che un' estimazione, siffatta era la parola di che usava, cioè di un'opinione dipendente dal tempo. Questo razionalismo fu combattuto con assai nerbo da s. Bernardo, peculiar propugnatore del principio di fede. Egli è da notare che l' eloquente dottore non impugnò l' ordine di scienza e d' investigazione filosofica, ma solamente non imprese a trattarne, mentre Abelardo facendosi difensore dell'investigazione filosofica, ne distruggeva sciaguratamente la regola necessaria.

Triplice reazione contro gli abusi della Dialettica

1.° SCUOLA CONTEMPLATIVA

UGONE e RICCARDO DA S. VITTORE—Poichè il metodo usato nelle scuole mirava ad inaridire lo spirito, e le speculazioni fondate assai spesse fiate sulle astrazioni non mettevano la scienza in rapporto co' bisogni intimi dell' anima, sicchè men-

tre si soddisfaceva sino ad un certo grado alla facoltà logica, le altre facoltà restavano trascurate, surse la scuola contemplativa la quale intese a stabilire l'armonia dello spirito e del cuore, cioè della forza di conoscere e della forza di amare. Una tale scuola, diversamente detta scuola mistica, rivolgeva tutte le speculazioni all'amore; e rifuggendo dalle verità astratte, sol si fermava nelle meditazioni che sono insieme luce e vita. Quindi ella seguiva intorno a tutte le quistioni che venivano agitate, dottrine singolarmente contrarie a quelle della scuola logica. Del che rechiamo qui un solo esempio. Uno scolastico che avesse bramato dimostrar per via di ragione la pluralità delle persone in Dio, avrebbe prese le mosse da' principii astratti fornitigli dalle categorie. Al contrario Riccardo da s. Vittore trattando questa quistione, parte dall'idea dell'amore. « Debbe esservi in Dio, egli dice, una carità infinita la quale non potrebbe esercitarsi, se in Lui vi fosse unicamente una sola persona (1) ».

Essendo questa scuola affatto opposta alla dialettica, è chiaro che doveva cercare un'altra strada per giugnere alla scienza, e per tal ragione preferiva l'intuizione alla dialettica. I dialettici nella loro teoria della conoscenza dividevano lo spirito umano in spartimenti messi al medesimo livello; e i contemplativi si volgevano ad osservare gli scalini pe' quali la ragione si eleva facendosi a mano a mano più pura. Quindi pe' primi l'intelligenza era un palchetto; pe' secondi era una scala. Quelli avevano in gran conto il processo artificiale; questi il processo morale. In fatti i contemplativi tenevano che la purezza del cuore avesse molta forza nel costituire la scienza, e siccome ogni verità congiungevasi, secondo loro, strettamente all'amore sostanziale, si stabiliva nella loro logica che potrebbe dirsi trascendentale, una stretta unione tra la facoltà razionale e la facoltà affettiva.

I lavori di queste due scuole differenziavano fra di loro non men per le forme, che per la sostanza. Imperciocchè i dialettici considerando gli esseri nel solo stato di astrazione, adoperavano un linguaggio secco, manchevole di vivezza, e senza figure, comechè non pertanto le nozioni sensibili apparissero spesso nella loro filosofia. La filosofia più spiritualista de'

(1) *De Trinit.*, l. III, c. 2.

contemplativi parlava un linguaggio renduto vivo dall'immagini. Poichè questi considerando gli esseri nel loro stato reale di vita, nel quale i corpi e gli spiriti, il mondo sensibile e l'intelligibile sono intimamente congiunti, prendevano dalla natura esterna un gran numero di simboli. La medesima differenza di forme erasi manifestata presso i Greci tra il platonismo e l'aristotelismo.

La metafisica attribuita a s. Dionigi, la quale, siccome più volte si è ripetuto, è una emanazione cristiana della filosofia orientale, avevasi dalla scuola contemplativa nello stesso conto in che la logica, l'emanazione della filosofia greca, era tenuta nell'altra scuola.

Nel rimanente, non convien credere che i contemplativi si fermassero unicamente in meditazioni solitarie. Giacchè i due principali capi di questa scuola, Ugone e Riccardo da s. Vittore, il primo belga, l'altro scozzese, ed entrambi religiosi dell'abbadia di s. Vittore a Parigi, possedevano tutte le conoscenze de' loro tempi. Le quali non erano per essi se non come la base della statua intellettuale di cui portavano scolpito il tipo nell'anima loro, e che s'ingegnavano di crearc. I loro scritti meritano essere studiati non solo come monumenti filosofici, ma sì come monumenti letterarii. Ugone, nato verso la fine dell'XI secolo, morì nel **1140**; Riccardo, suo discepolo, morì nel **1173**.

Debbonsi altresì riferire alla scuola contemplativa alcuni scritti di s. Ildegarda ed il rinomato libro dell'*Imitazione di Gesù Cristo*, sebbene non esprimano tutte le tendenze di questa scuola. L'ultimo porta notevoli tracce di una opposizione contro il metodo dialettico. « Che vi ha a fare delle dispute sul genere e sulla specie? (sta detto sul cominciare di questo libro, cap. III.) colui cui basta l'eterna parola, è libero da un'infinità di opinioni ». Ma lasciando stare le speculazioni, egli si ferma ad inspirare nel cuore dell'uomo amichevoli consigli che lo purificano e lo racconsolano. Nelle opere di s. Ildegarda sotto un simbolismo assai conforme al genio orientale, appaiono alcune idee molto sublimi, ma che non formano parte di un tutto filosofico.

2.° RIVOCAZIONE AGLI STUDI POSITIVI

Pietro Lombardo — Si possono risguardare come una mo-

derata opposizione contro gli abusi della dialettica i lavori di Pietro Lombardo, nato a Novara, in Lombardia, nel XII secolo. Questi compì gli studi in Parigi, di cui fu nominato vescovo, poichè vi ebbe dettata la filosofia e la teologia nell'abbadia di s. Genovefa. Morì nel 1160. Egli è conosciuto soprattutto per il suo libro intitolato: *il Maestro delle Sentenze*, il quale è una raccolta de'sentimenti de'Padri su'punti principali della teologia e della filosofia. L'influenza di un cotal libro il quale per assai tempo fu tenuto per un testo classico che i professori spiegavano, è stata in vario modo giudicata. Alcuni han preteso che quello non potette aver altro effetto che di eccitare al più la mania della dialettica; mentre altri han detto ch'esso era di molto acconcio a calmarla. De'quali giudizi contraddittorii nessuno può dirsi ragionevole. Imperciocchè sebbene Pietro Lombardo abbia ceduto al genio sottile de'suoi tempi, e sebbene rapportando sulle quistioni delle quali si disputava, le opinioni differenti de'Padri della Chiesa, abbia dato nuovo alimento alle dispute, egli però dall'altra parte richiamava gli spiriti a studi positivi, gli spingeva a consacrare agli antichi monumenti della filosofia cristiana una parte del tempo ch'essi invertivano in inutili contese,ed i lavori storici non avrebbero potuto restaurarsi, senza che gli abusi della dialettica fossero venuti nella proporzione medesima scemando.

3.° CRITICA DI QUESTI ABUSI

Giovanni di Salisbury — Questi, nato in Inghilterra nel principio del XII secolo, studiò in Francia. Ritornando nella patria s'ebbe frequenti relazioni con le scuole francesi, e più volte si recò in questo centro dell'attività intellettuale del suo secolo. Compagno di s. Tommaso di Cantorberì nelle lotte che questi ebbe a sostenere, il seguì eziandio nell'esilio. Dopo sette anni tornò in Inghilterra; quindi dopo la morte del suo amico si ricondusse in Francia, dove morì vescovo di Chartres nel 1180.

Giovanni di Salisbury si rendette illustre per una critica robusta de'difetti che dominavano nell'insegnamento de'suoi tempi. E' molto bene osservò che la dialettica rimansi sterile, o più tosto è una scienza morta ove dalle altre scienze non riceva la fecondità e la vita, e rimproverò a'dialettici, che essi non giungono mai a conseguenze capaci di essere ap-

plicate, e di collocare la fine della scienza nel titolo. I suoi lavori che trattano della filosofia fisica morale e politica, contengono altresì pregevoli documenti per la storia della scolastica.

I filosofi di che abbiamo sinora parlato, aveano probabilmente antiveduti i risultamenti immediati de' difetti onde ridondavano i metodi comunemente adoperati, allorchè tentarono diversi mezzi di dirigere gli spiriti per una via migliore. Giugneva il tempo in che le dottrine panteiste cominciavano ad apparire novellamente, come un gran fantasma, sulla soglia delle scuole del medio evo.

Sistemi Panteisti

Amorico di Chartres — Davide di Dinant — Amorico, detto di Chartres, nacque a Bene nel territorio di Chartres verso la fine del XII secolo; Davide di Dinant fu suo discepolo.

Gersone (1) ha compendiate le idee di Amorico di Chartres a questo modo: « Tutto è Dio, e Dio è tutto. Il Creatore e la creatura sono un essere medesimo. *Le idee sono creatrici medesimamente e create*. Dio è il termine di tutte le cose, essendo che ogni cosa deve rientrare in Lui, per formare un' immutabile individualità. In quella forma che Abramo ed Isacco non son altro che individuazioni della natura umana, così tutti quanti gli esseri non sono che forme individuali di una sola essenza ». Ecco il panteismo idealista; perocchè le idee ne costituiscono la sola realtà, e 'l rimanente non è che una manifestazione.

La dottrina di Davide di Dinant per molto si assomiglia al panteismo materialista. Dio è la materia universale, e le forme, cioè tutto quel che non è materiale, sono accidenti immaginarii.

Egli è verisimile che Amorico togliesse le sue idee dalla filosofia di Erigena; ma è puranco probabile che fosse stato mosso ad adottare cotal filosofia dalla dottrina realista di Guglielmo di Champeaux il quale, siccome abbiam veduto, distruggeva l'idea dell'individualità. Costui aveva stabiliti alcuni principii, da'quali la filosofia di Erigena, secondo il pensare di Amorico, necessariamente si derivava.

Davide di Dinant modificò questo sistema innestandolo con

(1) *Lib. de Concordia metaph. cum log.* p. IV, citato dal Brucker, t. III.

la dottrina di Aristotele sulla materia prima. A lui parve che questa materia, spoglia di ogni qualità, e conceputa non pertanto come una cosa positiva, dovesse costituire indistintamente quel che si dinota o col nome di spiriti o con quello di corpi; e siccome ella doveva essere necessariamente identica per ogni lato, appunto perchè non aveva alcuna proprietà speciale, ne inferì la identità assoluta di tutte le cose. Allorchè egli diceva Dio essere la materia, non adoperava senza fallo tal parola in quel senso con cui essa si applica unicamente a' corpi; ma il sistema suo non ritornava meno nel panteismo materialista, avvegnachè egli da una parte immedesimava lo spirito con la materia, e dall'altra parte sotto l'idea di questa si rappresentava la sostanza universale.

Apogeo della filosofia del medio Evo

La propagazione dell'opere compiute di Aristotele in grembo di quelle scuole che prima ne conoscevano solo una porzione, e la comparsa della filosofia araba diedero nell'ultima metà del XII secolo un nuovo abbrivo alle speculazioni filosofiche, siccome quelle che ritrovarono nel sistema delle conoscenze umane, quale Aristotele l'ha conceputo e deciferato, un ben vigoroso alimento. Alessandro d'Hales celebre per la sua severa logica, ed Alberto Magno, nato verso il 1205, dotato di vastissima erudizione, fondarono, per parlare propriamente, il peripateticismo del medio evo. Intorno a costoro si aggruppano i nomi di Alano delle Isole, di Ugone Eteriano, di Raimondo di Pennafort, di Vincenzo di Beauvais, di Guglielmo d'Auvergne, di Alfredo il Filosofo e di Roberto Capito. Tostamente tutte le concezioni anteriori furon compendiate, messe in ordine ed aggrandite per le opere de' due più rinomati dottori del medio evo, cioè di s. Bonaventura e s. Tommaso. Il primo si adoperò a stabilire ferma unione tra la filosofia de' peripatetici e le dottrine della scuola contemplativa, in somma tra la logica e l'intuizione; ed il secondo elevò sulla base della logica un vastissimo edifizio di cui le diverse parti corrispondevano a tutti gli ordini delle conoscenze umane.

S. BONAVENTURA

IDEE STORICHE — S. Bonaventura nacque in Toscana nel 1221. Dato il nome all' ordine de' Frati minori, studiò a Pa-

rigi sotto Alessandro d'Hales. Da Gregorio X fu scelto a cardinale. Allorchè se gli recò il cappello, attendeva a mondare il vassellame. Intervenne al secondo concilio di Lione, dove morì nel 1274.

ESPOSIZIONE—Brucker ha riprodotto in una chiara maniera e precisa il tipo della filosofia di s. Bonaventura nella esposizione seguente, la quale è un compendio del piccol trattato *De reductione artium ad theologiam* (1).

« Ogni dono perfetto discende dal Padre de' lumi; ma moltiplice è il lume che deriva da cotal sorgente. Perciocchè sebbene ogni illuminazione sia interna, può non pertanto discernersi in quattro gradi che formano quattro modi di comunicazione del lume, cioè il lume esterno che rischiara le arti meccaniche; l' inferiore che produce le conoscenze sensitive; l' interno o sia la conoscenza filosofica; e il lume superiore che viene dalla grazia e dalla s. Scrittura.

« Il lume che rischiara le arti meccaniche, ha per obbietto di alleviare l' indigenza corporale dell' uomo, e si estende a sette specie di arti che sono l' arte di tessere, quella di fabbricare le armi, l' agricoltura, la caccia, la navigazione, l' arte de' teatri e la medicina.

« Il lume che produce le conoscenze sensitive, rischiara le forme naturali. Lo spirito sensitivo è di una natura luminosa, e risiede ne' nervi e si moltiplica ne' cinque sensi.

« Il lume della conoscenza filosofica manifesta le verità intelligibili. Vien detto lume interno, perchè va investigando le cagioni secrete e nascoste per mezzo de' principii di verità che si comprendono nella natura dell' uomo. Or, poichè le verità conosciute per via naturale sono di tre sorte secondo che han relazione o alle parole, o alle cose, o a' costumi, la filosofia si parte in tre rami, e però ella è o razionale, o naturale, o morale. La filosofia *razionale* per ciò che riguarda l' espressione dell' idee, è la grammatica che si riferisce alla ragione in quanto che apprende; per riguardo all' insegnamento, è la logica che rapportasi alla ragione in quanto che giudica; finalmente allorchè mira a commuovere altrui, è la rettorica che si riferisce alla ragione come principio movente. La filosofia *naturale* comprende la fisica che considera la gene-

(1) S. Bonaventurae *Opuscula*, t. I, p. 1 e segg.

razione e la corruzione delle cose per le forze naturali ; la matematica che riguarda le forme astratte giusta le ragioni intelligibili; la metafisica che comprendendo tutti gli esseri, li conduce, secondo le idee tipiche, alla sorgente onde mossero, cioè a Dio siccome a principio, termine ed esemplare di tutte le cose. La filosofia *morale* va divisa in monastica, economica e politica, secondo che riguarda l' individuo, la famiglia o lo Stato.

« Il lume della grazia e della s. Scrittura fa conoscere le verità che santificano l' uomo. Esso vien chiamato lume superiore, avvegnachè eleva l' uomo manifestandogli quel ch'è al di sopra della ragione. Questo lume ch' è uno in quanto fa conoscere il senso letterale della rivelazione, è triplice, qualora ne sveli il senso spirituale ch'è o allegorico, o morale, o anagogico. Tutta la dottrina della s. Scrittura tende a questi tre punti: alla generazione eterna ed all' Incarnazione del Verbo, alla regola della vita, ed all' unione di Dio con l'anima; il primo è trattato da' dottori, l' altro da' predicatori, il terzo da' contemplativi.

« Tutte le illuminazioni della scienza le quali sono come altrettanti giorni per l'anima corrispondenti a' sei giorni della creazione, hanno il loro tramonto; ma ad esse seguirà un giorno di riposo che non tramonta, siccome quello che è l'illuminazione eterna. E siccome tutte queste conoscenze provengono da uno stesso lume, sì esse son tutte ordinate alla scienza della s. Scrittura, son contenute in questa scienza, da lei prendono perfezione e compimento, e per lei si rapportano all' illuminazione eterna (1) ».

S. Bonaventura di poi va ricercando, nelle arti meccaniche e nelle conoscenze sensibili, immagini della generazione del Verbo, della regola della vita, e dell' unione di Dio con l'anima. I misteri del Verbo son rappresentati nella filosofia razionale per la parola interna, produzione ed espressione dell' idea che riveste la forma della voce; nella filosofia naturale per le ragioni seminali delle cose materiali, e per le ragioni intelligibili, residenti nelle anime che sono entrambe un' ombra ed un' immagine della ragione ideale ch' è in Dio; nella filosofia morale per la teoria dell'unione degli estremi che ne

(1) *Hist. crit. philos.* t. III, p. 813.

agevola a concepire che l'unione di Dio con l'uomo dee operarsi dall' Uomo-Dio. Queste svariate filosofie concorrono altresì, ciascuna in suo modo, al servizio della scienza divina, la quale ne istruisce della regola della vita; e dovunque l'intelligenza fissa i suoi sguardi, scontra ammirande figure, ed emblemi profetici dell'eterno congiungimento dell'anima con Dio.

Per la qual ragione addiviene che la sapienza una e moltiforme la qual contiensi nella Scrittura, sia nascosta in ogni conoscenza ed in ogni cosa; donde si rileva quanto il cammino dell'illuminazione sia vasto, giacchè tutto quel che si sente od è conosciuto, è un santuario che manifesta Dio.

Cosiffatto è il quadro, il processo ed il termine della filosofia di s. Bonaventura. Potrà il professore rifiorire questo piano di alcune di quell' idee brillanti e pure, di che questo genio meditativo ha sparse le opere sue.

S. TOMMASO

S. Tommaso d'Aquino nacque nel regno di Napoli nel 1227. Egli professò la vita religiosa nell' ordine di s. Domenico. Dopo aver ascoltate le lezioni di filosofia e di teologia in Bologna da Alberto Magno, gli tenne dietro a Parigi, dove insegnò di poi con assai plauso. Nelle controversie serbò molta moderazione. Egli fu amico di s. Bonaventura, suo emulo nel sapere. Morì in un monastero d' Italia, nel 1274. Le sue innumerevoli opere palesano tutte la potenza del suo ingegno. La *Somma teologica*, i *Comentarii* su tutte le parti della filosofia di Aristotele, e parecchi *Trattati* speziali su di alcune quistioni di metafisica e di morale sono quelle opere dalle quali bisogna particolarmente raccogliere la sua filosofia.

ESPOSIZIONE—Le scienze umane mirano all'unico fine della perfezione dell'uomo. Or da che parecchie cose si rapportano ad un medesimo fine, debbe esservi un principio che diriga la lor reciproca azione. Le scienze adunque sono strette in società a somiglianza degl' individui, e questa società, come ogni associazione politica, richiede un potere che ne coordina e dirige gli elementi. Noi vediamo che nella società politica il potere è proprio dell' intelligenza, sicchè gli uomini robusti della persona e deboli di spirito son destinati ad esser retti da coloro presso i quali l'intelligenza predomina. Per la ragione medesima la scienza regolatrice di ogni altra scienza.

debb'essere la più intellettuale, cioè quella che ha per obbietto le cose le più intelligibili. L'intelligibilità delle cose può considerarsi in tre riguardi. Imperciocchè primamente la conoscenza delle cagioni, in quanto che contiene una spiegazione certa degli effetti, fornisce allo spirito una luce superiore alla nuda conoscenza degli effetti. In secondo luogo l' intelletto differisce da' sensi, in quanto che questi si riferiscono alle cose particolari, e l' intelletto toglie a considerare l' universale. Finalmente l' intelligibilità delle cose dipende dalla lor proporzione con l' intelletto il quale tanto è più grande, quanto più è scevero delle condizioni materiali ; quindi le cose si rendono più intelligibili in ragion che più si separano dalla materia. Dal che seguita che la scienza più intellettuale, e per conseguenza la scienza regolatrice d' ogni altra, è la metafisica, siccome quella ch' essendo la scienza dell' essere in generale e delle sue proprietà, considera le cagioni primitive nella loro più grande generalità e purezza. Tutte le altre scienze speculative considerano l'essere solamente in un riguardo particolare e subordinato; e le scienze pratiche di lor natura non hanno, com' è chiaro, l' antidetta generalità, perocchè si riferiscono all' attività particolare dell' uomo.

L' unità radicale della filosofia di s. Tommaso sta nella sua metafisica. L' essere, la possibilità, l' esistenza, l' uno ed il molteplice, la cagione e l' effetto, l'azione e la passione, son come la materia della dottrina sua centrale. Ma queste nozioni si spiegano in un quadro di divisioni e di suddivisioni di molto complicate. Le quali i limiti di questo Compendio non ci consentono di esporre in una maniera chiara, mentre è impossibile di comprendere tutte le idee di s. Tommaso, senza venire a queste spiegazioni; perciocchè il vincolo che unisce tutte le parti delle sue speculazioni filosofiche, ha *i suoi piegamenti* e ripiegamenti *negli abissi* di queste categorie.

Conceputa l'idea della scienza, convien vedere su quale base ella è fermata. In riguardo a' principii della scienza umana, s. Tommaso pone la seguente quistione: Questi principii risultan mai da una conoscenza sperimentale preesistente? Per rispondere a cotal quistione fondamentale, e'distingue due elementi ne' principii della scienza, cioè i termini che sono la materia di questi principii ed i rapporti di siffatti termini. Per tal modo, nel principio: *il tutto è maggiore della parte*, le

idee di tutto e di parte sono i termini del principio, e l'idea di una maggiore estensione ne costituisce il rapporto. In questo principio: *l'affermazione e la negazione non possono essere vere nello stesso tempo*, le idee di affermazione e di negazione formano i termini di cui lo spirito percepisce il rapporto. Dalla qual distinzione movendo, e' risponde che la conoscenza de' termini di un principio dipende da un' idea dataci dall' esperienza, ma che la notizia de' loro rapporti o, per parlare il suo linguaggio, la complessione de' termini non deriva dall' esperienza. « In quella maniera, e' dice, che l' abito di una virtù esiste prima dell' atto, ed è sito in una naturale inclinazione ch' è come un principio di questa virtù la quale poscia si compie con l' esercizio, così l' acquisto della scienza importa che preesistano nel nostro spirito germi di concezioni razionali ». Questo scioglimento della quistione è, in alcuni riguardi, simigliante all' idea di Kant, ma il dottore del medio evo ed il filosofo alemanno differiscono affatto nell'assegnare il valore di queste concezioni. Perciocchè il primo attribuisce ad esse un valore obbiettivo che loro vien negato dal secondo.

Secondo i principii della scienza stabiliti da s. Tommaso, ogni dimostrazione si compone di due elementi, uno empirico e l' altro razionale. Il primo è come la materia della dimostrazione, e l'altro n'è come la forma efficace. In tal rapporto, la logica corrisponde all'ontologia nella quale l'unione della materia e della forma hanno una grande efficacia.

Qui ha luogo l' opinione adottata da s. Tommaso intorno alla quistione degli universali, la quale e'scioglie applicandole le idee di materia e di forma. Gli universali possono essere considerati o nella loro materia, o nella loro forma. Per recarne un esempio, la materia dell' idea universale di *uomo*, è la riunione degli attributi che costituiscono la natura umana. Sotto tal rapporto gli universali sono *a parte rei*, perciocchè la materia di loro esiste unicamente in ciascun individuo. La forma degli universali poi è il carattere di universalità che s' applica a questa materia: il qual carattere d' universalità non si ottiene altrimenti. che mettendo da parte quello che è proprio di ciascun individuo, e considerando solamente ciò ch' è comune a tutti. In questo riguardo gli universali sono *a parte intellectus*.

S. Tommaso per dimostrare l' esistenza di Dio si serve di

questi principii intorno alla scienza in generale. Ma per comprendere questo suo processo bisogna, come egli fa, distinguere una doppia sorta di dimostrazioni. In ogni dimostrazione il principio è anteriore alla conseguenza. Or sonovi due specie di anteriorità: l'anteriorità assoluta ch'è nelle cose, o sia negli obbietti della conoscenza, e la relativa che rattrovasi solamente nel soggetto della conoscenza, o sia nello spirito dell'uomo. Allorchè per dimostrare gli effetti si muove dalla causa, l'anteriorità relativa concorda con l'assoluta; perocchè quel che si concepisce come principio di dimostrazione, è conceputo nel tempo stesso come principio delle cose; e però i processi logici corrispondono all'ordine reale. Per contrario allorchè si vuol dimostrare la causa partendo dagli effetti, non si ha più questa corrispondenza, stantechè il principio di dimostrazione in tal caso non è anteriore alla conseguenza, se non relativamente alla nostra maniera di conoscere; e si prende per principio di dimostrazione, perchè è più facilmente e più immediatamente conosciuto da noi, e non perchè precede nell'ordine reale a questa conseguenza medesima.

Ciò posto, s. Tommaso stabilisce che l'esistenza di Dio non può provarsi colla prima specie di dimostrazione, ma solo con la seconda. Imperocchè i procedimenti logici applicati all'esistenza di Dio non possono riprodurre l'ordine reale delle cose, essendo che Dio apparisce nella dimostrazione come conseguenza, in mentre che, nell'ordine reale, è il principio universale. Il filosofo dunque non può dimostrare l'esistenza di Dio, se non con un ordine relativo allo spirito umano, movendo dagli effetti come da un principio di dimostrazione, per rimontare alla causa, come conseguenza.

Nella quale maniera procedendo si può, secondo s. Tommaso (1), giugnere alla dimostrazione dell'esistenza di Dio per cinque vie differenti.

1.° L'esperienza contesta esservi il movimento nel mondo. Or tutto quel che muovesi, vien mosso da un altro; imperciocchè da una parte un obbietto non è mosso, se non in quanto è in potenza relativamente all'obbietto verso cui è mosso, e dall'altra parte un obbietto non può essere motore, se non in quanto è in atto. Giacchè muovere non è altro che

(1) *Summa theol.*, I pars, quaest. II, art. 3.

far passare dalla potenza all' atto. Or un obbietto non può passare dalla potenza all' atto, se non per l' influenza di un essere che già sia in atto; siccome il legno, per esempio, che non è caldo che in potenza, non giugne ad essere caldo in atto se non per l' influenza del fuoco, in cui il calore è già allo stato di atto. Ma dall' altra parte è impossibile che la cosa medesima sia nello stesso riguardo e in potenza ed in atto; giacchè quel ch' è caldo in atto, non può nello stesso tempo esser freddo in atto, ma solo in potenza; così le cose mobili, cioè quelle che hanno il moto in potenza, non hanno in atto lo stesso moto. Adunque tutto quanto il complesso delle cose mobili non può passare dalla potenza all'atto, se non in quanto esiste un essere che abbia il moto in atto, senz'averlo in potenza, o in altre parole, che possa muovere senz'essere egli stesso mobile. Questo primo ed immobile motore è Dio.

2.° L' esperienza inoltre ci attesta esservi nel mondo sensibile una serie di cagioni e di effetti. Ciò dato, o tutto è cagione ed effetto, o esiste un essere che è cagione senza essere effetto. Ripugna la prima supposizione, perciocchè allora converrebbe supporre un essere che fosse nel tempo stesso cagione ed effetto di sè medesimo, il che è assurdo, giacchè per essere cagione convien agire, e per agire bisogna esistere; o pure sarebbe mestieri riconoscere una serie infinita di cause ed effetti, la quale cosa è simigliantemente inammissibile; perciocchè questa serie è attualmente terminata, e la ragione non può concepire l' ultimo termine di una serie senza concepirne un primo.

3.° L'esperienza ci ammaestra eziandio esservi nella natura una legge di generazione e di corruzione delle cose; or quanto va soggetto a questa legge, è per tal ragione semplicemente possibile e non necessario, stantechè fu tempo in che non era ancora. Ma il possibile presuppone il necessario. Infatti se fossevi stato un tempo in cui ogni cosa fosse stata semplicemente possibile, niente esisterebbe, perocchè niente avrebbe potuto esser prodotto. Dunque, giacchè esiste alcuna cosa, esiste un essere il quale non è semplicemente possibile, ma sì necessario.

4.° L'osservazione dà scorgere ne' vari esseri che compongono l' universo, diversi gradi di bontà e di perfezione; ma il più o il meno di perfezione non può concepirsi se non come una partecipazione più o men grande di una perfezione che non ammette nè più nè meno.

5.° Si conosce parimenti dall'esperienza che gli esseri privi di conoscenza, siccome i corpi il cui complesso costituisce il mondo, tendono constantemente nelle loro operazioni ad un fine utile e buono. Quindi èvvi un' intenzione sola nella natura. Ma gli esseri privi d' intelligenza non possono tendere ad un fine, se non in quanto sono diretti da un' intelligenza, siccome il dardo vien diretto al segno dall'arciero. Adunque esiste un' intelligenza ordinatrice delle cose.

In ciascuna di queste dimostrazioni bisogna notare un doppio elemento, cioè l' elemento somministratoci dall' esperienza e l' elemento razionale.

L'elemento dato dall'esperienza è, nella prima dimostrazione, l' esistenza del moto; nella seconda, la concatenazione almeno apparente delle cause e degli effetti; nella terza, il fatto della generazione e della corruzione delle cose; nella quarta, la varietà degli esseri in alcune qualità loro communi; nella quinta, le operazioni della natura il cui risultamento è il ben essere.

Nella prima dimostrazione l' elemento razionale è il seguente: *ogni movimento presuppone un principio immobile;* nella seconda, *ogni serie di effetti presuppone una cagione primiera ;* nella terza, *il possibile presuppone il necessario ;* nella quarta, *il relativo presuppone l' assoluto;* nella quinta, *l' ordine presuppone l' intelligenza.* Tutti i quali principii razionali anch'essi si deducono da due idee : 1.° l'idea di esistenza necessaria ed assoluta, senza di cui il relativo ed il contingente non possono concepirsi; tal è il fondamento della terza e della quarta dimostrazione; 2.° l'idea della causa, senza cui nè la successione, nè il moto, nè l' ordine de' fenomeni potrebbero affatto concepirsi. La seconda dimostrazione considera la causa in generale; la prima la risguarda qual cagione motrice; e la quinta, come causa intelligente.

Dalle cose dette si conosce che voglia intendere s. Tommaso, allorchè insegna esser gli effetti un principio di dimostrazione. Col nome di effetto egli non intende già il fatto solamente qual dato di esperienza, ma eziandio in quanto è la materia di una concezione razionale che vi si applica.

S. Tommaso trattando de' rapporti dell' universo con Dio, riproduce contro il dualismo ed il panteismo l'argomentazione de' Padri della Chiesa, combinata colle categorie della metafisica della Scuola sull'essere, la sostanza e la causa. E' ne de-

duce la creazione propriamente detta. Sebbene insegni, per dire il vero, che la creazione sia l'emanazione di tutti gli esseri in quanto che escuno dalla cagione primiera, esclude però formalmente il significato panteista della parola *emanazione*. « Siccome, e' dice, la generazione dell'uomo vien preceduta *dal non-essere di quest'uomo*, così la creazione ch'è l'emanazione di tutto l' essere, vien preceduta dal *non-essere* ». Al qual riguardo fa osservare che l'espressione *ex nihilo* non dinota la cagione materiale della creazione, ma la relazione de'due stati, o sia il passaggio dalla non-esistenza all'esistenza. Pertanto s. Tommaso stabilendo la creazione propriamente detta, non credeva potersi dimostrare colla ragione che il mondo non esista da tutta l'eternità, essendo che Dio ha potuto sin dall'eternità esercitare la sua potenza creatrice. Mancando quindi la dimostrazione, egli su tal punto si rifugge agl'insegnamenti della rivelazione.

Egli fa dipendere la teoria dell'universo dalla nozione di Dio, e quindi la cosmologia dalla teologia, considerando la natura come quella che rappresenta quanto è in Dio, e come uno specchio dell'essenza divina; ma distingue una doppia rappresentazione della causa nell'effetto. L'effetto può rappresentare la cagione semplicemente in quanto ch'è cagione: nella qual maniera il fumo rappresenta il fuoco. Questa rappresentazione non è un'immagine, ma un *vestigio* il quale, senza riprodurre la forma della causa, attesta solamente l'azione sua e, per così dire, il suo passaggio. La rappresentazione per via d'*immagine* riproduce la forma della causa, siccome un fuoco rappresenta un altro fuoco dond'emana. Tutte le creature ragionevoli o di ragion prive sono, qualmente creature, la rappresentazione della Trinità per via di vestigio. Ogni creatura in quanto che possiede l'essere, ed è una sostanza creata, rappresenta in modo particolare la causa ed il principio, e per tal maniera contiene un vestigio del Padre, principio senza principio. In quantochè essa ha una forma speciale, offre un vestigio del Verbo, nella maniera che la forma di un' opera si riferisce all'idea dell'artefice. In quanto ha relazioni d'ordine con qualche cosa distinta da sè, conserva un vestigio dello Spirito di amore, ossia dello Spirito Santo; perciocchè la coordinazione di un effetto con un'altra cosa deriva dalla volontà del Creatore mossa dal-

l'amore. Ma oltre a questa rappresentazione comune a tutte le creature, gli spiriti ed i corpi rappresentano la Trinità divina in una maniera loro speciale. Gli spiriti i quali, siccome immateriali, sono un'immagine del Padre, principio dell'essere, sono altresì, perchè intelligenti, un'immagine del Verbo, e perchè dotati di volontà, sono un'immagine dello Spirito di amore. I corpi offrono vestigi della Trinità nel triplice rapporto della misura, del numero e del peso; la misura si riferisce alla loro sostanza limitata da'suoi principii, il numero alla forma che li distingue, il peso alla loro relazione d'ordine con gli altri corpi. S. Tommaso ha qui riprodotte analiticamente alcune concezioni che tolse dagli antichi Padri, spezialmente da s. Agostino.

Mettendo le creature mutabili in paragone col loro principio immutabile, si forma l'idea della durata delle cose. L'eternità è la misura della permanenza assoluta dell'essere, cioè di Dio il quale non pure è inalterabile nella sua essenza, ma non soggiace in verun rapporto a modificazioni accidentali. Le cose create per diversi gradi si dipartono da questa assoluta permanenza. Ve n'ha di certe che non soggiacciono ad alcune modificazioni variabili, ma il cui essere è permanente: la misura della costoro durata è l'*aevum*. Sonvene altre il cui essere stesso è in una perpetua mutabilità: la misura della durata di loro è il tempo. Le creature intelligenti, in quanto che ricevono modificazioni successive, vanno sottomesse al tempo; e poichè in queste modificazioni successive il loro essere rimane incorruttibile, corrispondono all'*aevum;* infine in quanto sono destinate ad unirsi a Dio per la visione intuitiva, partecipano dell'eternità.

Gli esseri creati si dividono in tre grandi classi: gli esseri assolutamente immateriali, quelli materiali, e quelli composti di spirito e di materia.

La perfezione dell'universo importa l'esistenza di creature scevre di ogni materia. Il proponimento principale ch'ebbe Dio nella creazione, è il bene, o il rendere le creature simili a Lui. Or l'effetto non può rendersi simile alla causa, se non imita essa causa nella sua maniera di operare. Ma Dio crea per l'intelligenza e per la volontà; dunque debbono esservi creature intellettuali come Lui. Or l'intelligenza non può essere un atto del corpo; perciocchè il corpo corrispondente solo ad un punto dello spazio e del tempo, è sempre deter-

minato *ad hic et nunc;* mentre l'intelligenza corrisponde a quel ch'è universale ed eterno in sè stesso.

In quanto agli esseri corporali, s. Tommaso rigetta l'opinione di Origene che aveva preteso non essere stati i corpi prodotti, se non per punire i falli delle creature intelligenti; essi non esser altro che le carceri delle anime, e per cotal ragione la creazione di loro non entrare a parte del disegno primitivo di Dio. Giusta s. Tommaso i corpi per ciò stesso che hanno l'essere, partecipano del bene, e sono un effetto della bontà divina, e concorrono alla perfezione dell'universo, il quale debbe comprendere una gerarchia di esseri gli uni agli altri subordinati in ragion del grado che godono di perfezione. I corpi non debbono considerarsi separatamente, ma come parti di un tutto, coordinato a Dio. E per quanto più isolatamente si riguardano, più la loro nullità si manifesta; ma addivien tutt'altro, qualora si considerano come destinati a servigio degli spiriti, avvegnachè tutto quel che si riferisce all'ordine spirituale, tanto più grande apparisce, quanto meglio se ne addentra l'idea.

La teoria degli spiriti e quella de'corpi mettono termine alla scienza che ha per obbietto l'uomo, in cui i due mondi si uniscono.

Può dirsi esservi tre anime nell'uomo, in quanto che lo spirito, essendo unico nella sua essenza, abbia in sè una triplice vita: la vita razionale che esegue le funzioni sue senza bisogno di organo corporale; la vita sensitiva che ha mestieri di un organo corporale; e la vita vegetale che abbisogna non pure di un organo, ma ancora di una forza corporale. La nutrizione e la locomozione spontanea appartengono alla vita vegetativa. Qui ha luogo una teoria assai complicata di questa triplice vita. Quella della vita razionale si divide in due parti corrispondenti all'intelligenza ed alla volontà.

L'intelligenza umana, unita ad un corpo, sta ne'confini de'due orizzonti, cioè di quello delle realtà eterne ed infinite, e dell'altro delle cose finite e mutevoli; siccome la volontà si esercita ne'confini del doppio orizzonte del bene assoluto e del relativo.

La filosofia dell'Angelo della Scuola contiene altresì speculazioni politiche, che non debbono già ricercarsi nell'opera *de Regimine principis*, attribuita da alcuni autori a s. Tommaso, perocchè è molto vicinissimo al vero non esserne egli

stato l'autore. Le idee politiche di s. Tommaso si derivano da due principii insieme congiunti, cioè che il potere come mezzo necessario dell'ordine rappresenta Dio, e come residente in questi o in quegl'individui rappresenta la comunanza.

Abbiam sin qui indicate alcune osservazioni bastevoli a far intravedere il carattere generale delle teorie di s. Tommaso; ma queste non debbono in nessun modo aversi, il ripetiamo, come un'analisi della sua filosofia. Questa filosofia contiene un immenso numero di quistioni. La sola *Somma teologica* è una vastissima enciclopedia, di cui tutte le parti son bellamente ordinate ed unite a maraviglia da una catena logica. Ma nelle opere di s. Tommaso si rinviene un linguaggio molto diverso da quello delle scienze moderne; sicchè per poterle discorrere e comprendere compiutamente, conviene innanzi tratto apprendere il vocabolario di cotal lingua. Questa osservazione riguarda quasi tutta la filosofia del medio evo.

TERZA EPOCA

Nell'epoca di cui abbiam testè parlato, la filosofia del medio evo presenta un movimento di ascensione, perocchè essa mira ad ordinare tutte le sue conoscenze in un vasto corpo di dottrine. Il quale fine fu compito soprattutto per le opere di s. Tommaso. Nell'epoca seguente si scovre un movimento inverso sotto alcuni riguardi; in fatti quel che intervenne nel seno della scuola, mirò per alcuni versi a modificare l'ordinamento scientifico ed a preparare un'altra maniera di filosofare. Questo risultamento dipende da tre cagioni principali:

1.° Si cominciò a conoscere il bisogno degli studi sperimentali.

2.° Gl'inconvenienti dell'importanza eccessiva attribuita alle combinazioni logiche e dialettiche si manifestarono evidentemente.

3.° Non essendosi in processo di tempo ritrovato alcun nuovo mezzo di sciogliere la disputa fra' nominalisti ed i realisti, si conobbe il bisogno di venir cercando, per riguardo alla teoria dello spirito umano, un altro ordine d'idee, e di considerar una tal quistione sotto diversi aspetti.

1.° Si cominciò a conoscere il bisogno degli studi sperimentali

Ruggiero Bacone — Questi nato in Inghilterra nel 1214 e

morto nel 1294, attese agli studi in Oxford ed in Parigi. E' conobbe assai bene che le categorie logiche applicate a'fenomeni fisici, non bastavano a dare nissuna spiegazione reale di questi, e che ogni teoria del mondo fisico debbe avere per base l'osservazione de'procedimenti della natura. Conobbe altresì che alla semplice osservazione conveniva congiungere gli esperimenti. Nel qual doppio rapporto, egli si rendette il precursore del metodo scientifico poggiato sull'esperienza, e diè le mosse a quell'opera la quale presso al cominciare del XVII secolo fu compita dal cancelliere Bacone. Ruggiero Bacone unì alla pratica la teoria. E' non si ristrinse a fermare i principii della riforma filosofica di cui conoscea il bisogno. Ma giustificò questi principii stessi co' risultamenti che ne ottenne. La sua *Lettera sulle operazioni secrete dell'arte e della natura, e sulla nullità della magia*, mostra lui aver presentite molte tra le più importanti scoverte della scienza moderna. Ruggiero Bacone era francescano. I suoi manoscritti, o le copie di essi erano state deposte in una biblioteca di un convento del suo Ordine in Inghilterra. Ne'primi tempi del protestantismo questo convento fu assalito da una bordaglia di perturbatori che consegnarono alle fiamme questi manoscritti.

II.° Gl' inconvenienti dell' importanza eccessiva attribuita alle combinazioni logiche e dialettiche si manifestarono evidentemente

Duns Scoto — Raimondo Lullo — Giovanni Duns Scoto nacque nella Gran Brettagna verso l'anno 1275. Fu il fondatore di una scuola opposta a quella di s. Tommaso. Il punto principale nel quale e' si dipartì da quest'ultimo, fu la quistione del realismo. Nel vero egli insegnò che l' intelligenza sotto niun rapporto concorresse alla formazione degli universali, i quali e' considerava come un' entità indeterminata e sussistente realmente fuori dello spirito. Egli dava luogo, nella produzione degli esseri particolari, ad un'altra entità che era il principio mercè il quale gli universali s' individuavano. Impertanto si sono ingannati coloro i quali han preteso che la combinazione de' due principii efficienti, di cui il primo è il principio degli esseri siccome esseri, e l'altro è il principio d' individuazione, fosse stata la prima volta insegnata da Scoto. Imperciocchè questa dottrina si trova in molti filosofi del medio evo a lui anteriori, ed egli non altro fece che modi-

ficarla. Ma mentre presentava l'intelligenza come interamente passiva nella formazione degli universali, egli concepiva da un'altra parte l'attività libera della volontà umana in guisa che fu accusato di pelagianismo da alcuni suoi avversari, quantunque in sostanza egli punto non negasse l'esistenza della grazia divina.

Avvegnachè le quistioni mosse da Scoto abbiano risvegliate ardenti discussioni, pure la scuola fondata da lui ha esercitata maggior efficacia su' destini della filosofia del medio evo per il metodo che seguiva, che per le opinioni proprie di lei. Scoto avea preteso perfezionare la filosofia esaminando con maggiore accuratezza i problemi che occupavano gli spiriti; ma questa pretensione degenerò in una mania di sottigliezze dialettiche la quale in vece di spiegar le cose, le oscurava. Dividendosi e suddividendosi all'infinito le nozioni logiche, la scienza non pure non procedeva innanzi, ma indietreggiava. Gli eccessi a' quali il metodo puramente dialettico andava a parare, manifestavano i difetti di questo metodo medesimo.

I lavori logici di Raimondo Lullo, nato nel 1234 nell'isola di Maiorca, produssero l'istesso risultamento, comechè fossero indiritti ad uno scopo tutto contrario. La sua *Arte combinatoria* riduceva l'intelligenza ad una specie di automa, il cui giuoco consisteva a combinare a modo di macchine alcune tavole d'idee, per tal foggia disposte che le loro diverse correlazioni fornissero lo scioglimento di tutte le quistioni possibili. Il ritrovato di Raimondo Lullo era veramente ingegnoso, e questo istrumento universale della scienza la cui facilissima applicazione rendeva inutile ogni altra fatica, eccitò dapprima un cotale entusiasmo in un certo numero di scuole, ma non stette guari che la sterilità di questa scienza di parole si fè conoscere, e siccome questo meccanismo intellettuale non era altro che il metodo dialettico protratto sino alle sue ultime conseguenze, la disistima nella quale venne, operò alla sua volta contro questo metodo stesso.

III.° Non essendosi in processo di tempo ritrovato alcun nuovo mezzo di sciogliere la disputa fra i nominalisti ed i realisti, si conobbe il bisogno di venir cercando, per riguardo alla teoria dello spirito umano, un altro ordine di idee, e di considerar una tal quistione sotto diversi aspetti

Questa discussione venne continuata, nel senso del nomi-

nalismo assoluto, da Guglielmo di Occam, Giovanni di Buridan, Pietro d'Ailly e Gregorio da Rimini, nel XIV secolo, e da Giovanni Wessel, detto Gransfort, da Gabriele Biel e Giacomo Almain, nel XV; nel senso del realismo assoluto, da Francesco di Mayron, cognominato il *maestro delle astrazioni*, e da altri discepoli rigidi di Duns Scoto, i quali appartengono al XIV e al XV secolo; infine nel senso realista e nominale nel tempo stesso, secondo la mente di s. Tommaso, da Egidio Colonna, morto al cominciare del XIV secolo, e dalla maggior parte de' dottori della scuola tomista.

Mentre queste dispute duravano senza che producessero un effetto proporzionato all' attività intellettuale che vi si adoperava, si fecero scorgere i sintomi di una doppia opposizione contro la filosofia scolastica. La filosofia intuitiva e mistica fu ristorata da Gersone, celebre altronde pel metodo logico cui solo considerava come una preparazione ad un modo superiore di conoscenza. I suoi scritti fanno chiaro che il misticismo orientale era riapparso in que' tempi, perciocchè egli ribatte un libro contemporaneo dove la dottrina della trasformazione finale delle creature in pure idee divine, o sia del loro assorbimento in Dio, era formalmente sostenuta. Gersone, nato nel 1363, morì nel 1429. La *Teologia naturale* di Raimondo di Sebunda manifestò nel XV secolo un altro inchinamento opposto alla filosofia dialettica ed indiritto a congiungere le speculazioni religiose e l' osservazione della natura e della umanità.

OSSERVAZIONI — 1.° Le concezioni della filosofia del medio evo, se ne togli una picciola parte, riuscivano a dimostrare le verità che sono il principio e la sanzione della virtù. Questa filosofia, adoperandosi a rassodare negli spiriti i fondamenti dell' ordine morale, anche a costo della varietà de'sistemi, ha con assai più di forza caldeggiata la causa dell'umanità che se si fosse abbandonata a speculazioni più svariate, ma contraddicentisi, e tali da minare queste grandi basi. La buona mercè dell' unità intellettuale, formata nelle scuole del medio evo, lo spirito europeo ha ricevuto, sin dalla culla, un'indole singolarmente robusta; sicchè i traviamenti medesimi ne' quali poscia è caduto, valicando tre secoli di innumerevoli dispute, non han potuto distruggere queste forze originarie.

2.° Il cristianesimo, francando gli spiriti dal panteismo an-

tico e dall'ateismo, aveva radicate altamente nell'intelligenza dell'uomo le due nozioni fondamentali, quella di Dio e quella della creatura. La filosofia del medio evo si occupò spezialmente de' rapporti di questi due termini, siccome ha mai sempre praticato la filosofia cristiana.

3.° Molte tra queste concezioni metafisiche e morali vivono tuttora nella loro parte fondamentale. Imperciocchè quel che si conteneva nel germe, è stato svolto, e quel che era ristretto in un ordine particolare d'idee, è stato di poi combinato con altri ordini di esse; ma la sostanza di queste concezioni è rimasta, e le sole forme si sono mutate.

4.° Per quel che riguarda le facoltà umane, tutti confessano che la gran forza logica di cui lo spirito dell'epoca moderna va adorno, sia un effetto dell'educazione che ha ricevuta nel medio evo. L'intuizione, come abbiam fatto osservare, va altresì rappresentata nelle scuole di quest'epoca.

5.° Ma il metodo filosofico, comunemente allora adottato, conteneva in seno alcuni vizi radicali. Si voleva spiegare le cose colle concezioni puramente logiche, mentrechè queste potevano fornir solamente i mezzi onde ordinare e ridurre in classi le scienze. Su questa base s'innalzava un edifizio di astrazioni spesse fiate assai ingegnosamente costrutto, e talora vastissimo, ma che in niun modo corrispondeva al mondo reale.

6.° Di qui ebbe origine la grandissima importanza attribuita alla dialettica, la quale combina le parole senza comprendere i veri rapporti delle cose. Le sottigliezze ed i cavilli dovevano necessariamente provenire da quest'abuso.

7.° Quella parte della filosofia del medio evo che riguarda le speculazioni intorno al mondo fisico, è improntata sopra ogni altra del vizio del metodo. Queste speculazioni che non si riferiscono all'ordine delle verità necessarie, non possono punto progredire, se non mercè delle osservazioni. Or di questa base mancava appunto la filosofia di quell'epoca; e poichè da un'altra parte le sue categorie logiche comprendevano tutte le cose, ella doveva stabilire e sciogliere alcune quistioni, senza che innanzi avesse acquistati gli elementi necessari a tal bisogno.

8.° Le speculazioni filosofiche che riguardano l'uomo e specialmente l'uomo socievole, hanno bisogno egualmente dell'osservazione de' fatti dell'umanità che si conoscono per la

storia. Or le conoscenze storiche erano in que' tempi così limitate, che questa parte della filosofia presentava considerevoli lacune.

9.° Le quali tutte cagioni dovevano produrre il decadimento della filosofia scolastica. Da prima doveva alla per fine manifestarsi la sterilità del metodo dialettico, in quanto è metodo di scoverta. Inoltre allorchè lo studio de' fatti sia in fisica, sia in istoria, incominciò a progredire, nacque una grande sproporzione tra queste scienze particolari e la filosofia renduta insufficiente a contenerle e ad ordinarle in sistema. Ma la filosofia che è la scienza generale, non può esistere senza costituire l'unità delle diverse scienze.

V.° PERIODO — MOVIMENTO FILOSOFICO MODERNO

In questo movimento ci piace distinguere due fasi. Alla prima si riferiscono i sistemi che sono la conseguenza d'un impulso filosofico anteriore a quello ch'è stato determinato dalle grandi scuole di Bacone, di Cartesio e di Leibniz. La seconda fase comprende i sistemi che più o men direttamente derivano dall'efficacia esercitata da questi tre riformatori della filosofia.

PRIMA FASE

Il XV ed il XVI secolo partorirono una moltitudine di scritti in fatto di filosofia, i quali possono ridursi in più classi:

1.° I lavori che principalmente consistono in comentari su' libri degli antichi filosofi. A questa classe appartengono gli scritti di non pochi autori greci che rifuggironsi in Italia alla caduta del basso impero, siccome Gemistio Pletone, Teodoro di Gaza, Giorgio di Trebisonda e il cardinale Bessarione. Parecchi di questi comentari trattano della preminenza del platonismo sull'aristotelismo.

2.° I lavori nati per la lotta degli umanisti contro gli scolastici. Ma questa lotta in generale fu anzi letteraria che filosofica, imperciocchè gli umanisti caldi ammiratori della letteratura greca e romana, impugnavano assai più spesso le forme che la sostanza della scolastica. Nondimeno tali quistioni appartengono alla storia della filosofia, essendo che tutti i colpi scagliati contro la scolastica chiamavano in mezzo una

filosofia novella. In questa lotta vennero famosi particolarmente in Italia Ermolao Barbaro ed Angelo Poliziano, ed in Alemagna Ulrico di Hutten ed Erasmo.

3.° I lavori che unirono, sia a'comentari, sia all'illustrazioni filosofiche, alcune nuove concezioni le quali non pertanto non costituiscono verun sistema filosofico. Ad essi appartengono le opere di Marsilio Ficino Fiorentino, illustre pel platonismo, con quelle di Giovanni Pico della Mirandola in Italia, e di Reuchlin in Alemagna, i quali tentarono di ridestare le idee cabaliste in una forma cristiana.

La storia di quest'epoca nomina ancora parecchi altri scrittori che si rendettero o gli apologisti, o gli avversari delle principali dottrine della filosofia greca.

Noi non esporremo minutamente i differenti lavori che abbiamo accennati, ma staremo contenti a far conoscere solo quelle concezioni filosofiche che contengono i caratteri de'sistemi propriamente detti. Le quali van divise in due categorie: i sistemi ch' han per obbietto la spiegazion delle cose, ed i sistemi logici che riguardano o la condizione, o i procedimenti della ragione umana.

I.° SISTEMI CH'HAN PER OBBIETTO LA SPIEGAZION DELLE COSE

Noi li divideremo, secondo che in vari modi si riferiscono alla quistione dell'origine delle cose, in sistemi teisti, panteisti, ed atei, osservando nondimeno che quest'ordinamento debba combinarsi con un'altra divisione determinata dalle diverse considerazioni sull'origine e sulla natura delle conoscenze umane.

Sistemi Teisti

Niccolò di Cusa —Questi nato nella diocesi di Treveri nel 1401, morì in Italia l'anno 1464. Egli intese ad unire la metafisica colle matematiche. Diessi altresì a speculazioni fisiche e fu il precursore del sistema di Copernico, col rinnovellare che fece l'ipotesi di Pitagora sul moto della terra. In parecchi riguardi aprì un cammino ben altro da quello che avea corso la scolastica, industriandosi di costruire una filosofia che offre una mescolanza d'idee pitagoriche e di concezioni novelle, notevoli per la loro originalità e spesso per la loro profondezza.

Noi faremo osservare i punti seguenti:

1.° La filosofia può dividersi in due ordini: la scienza trascendente che ha per obbietto l'unità primiera, assoluta, infinita, e la scienza inferiore che ha per obbietto il molteplice.

2.° L'unità assoluta è in sè stessa impercettibile, non si potendo conoscerla che per via di simboli. La scienza trascendente, poichè pretende di essere una conoscenza diretta, è piena d'incertezza. Queste idee hanno qualche analogia co' principii che Kant ha sviluppati.

3.° Dall'unità primiera hanno avuto origine tutti gli esseri i quali ne sarebbero come altrettante frazioni, se potesse questo nome adattarsi alla unità indivisibile.

4.° I fenomeni della natura corrispondono a leggi matematiche. Il qual principio è stato fermato dalle teorie di Newton.

5.° La ragione umana, come la natura, non opera, se non per mezzo delle idee de' numeri le quali sono la forma costitutiva di lei.

6.° L'umanità aspira all'unità o alla perfezione, senza volere uscire dalla sua propria natura. Se per poco si suppone un progredimento illimitato, ella verrà costantemente nella speranza d'una perfezione maggiore, e non giugnerà mai al termine cui ella aspira. Se cotal progredimento è limitato, l'innato desio della umanità sarà ancor meno possibile che sia soddisfatto. Non può quindi concepirsi che ella rimanga contenta, se non in quanto la perfezione sovrana o sia Dio, si unisca alla natura umana. « L'umanità, dice Niccolò di Cusa, per la quale tutti gli uomini sono uomini, è una, e il movimento della natura umana ha per scopo di giugnere a Dio nell'uomo (1) ».

Teosofia

Paracelso—Van-Helmont—Il medico Bombast di Hohenheim, nato nel 1493 a Einsielden in Isvizzera, conosciuto sotto il nome di *Teofrasto Paracelso*, venne chiaro perchè si oppose alla medicina scolastica. E' percorse l'Europa, e probabilmente ancora parecchie contrade dell'Oriente. Signoreggiato da una ferventissima immaginazione, si dedicò tutto all'alchimia. Morì nel 1541 a Saltzbourg.

Paracelso pose per base delle sue speculazioni fisiche la teo-

(1) *De doct. ignor.* l. III, c. 8; *De visione Dei*, c. IX.

sofia, cioè una comunicazione diretta dell'anima con Dio, per la via dell'illuminazione.

L'anima somigliante a Dio, contiene in seno tutte le verità ch'uom può conoscere, e però è ripiena di scienza; ma tutte quest'idee, tutti questi caratteri divini sono ricoperti da un velo ed oscurati. Per conseguente l'uomo non può nè per le sensazioni, nè per la lettura de'libri, nè per via del ragionamento, nè per l'intelligenza fattizia,giugnere alla scienza: ma solo rientrando in sè stesso e concentrandosi nell'intelligenza essenziale ch'è il fondamento della natura sua, in questa egli percepisce la verità non attivamente, ma passivamente, cioè per via dell'illuminazione divina, per la quale richiedesi come condizione la purezza del cuore, e come mezzo la preghiera.

Ivi ei riconosce che il disegno della creazione è uno, e per conseguenza che l'universo o il gran mondo è fatto sullo stesso modello dell'uomo, o sia il picciolo mondo il quale è come un figliuolo di lui; sicchè l'uomo è un mondo nascosto.

Dio ch'è la vita, ha messo la vita ovunque; tutte le parti dell'universo sono ripiene di anime le quali nondimeno son prive d'intelligenza, privilegio dell'uomo creato ad immagine di Dio. L'anime sono avvolte ne' corpi, o nella materia ch'è per sè stessa una cosa tenebrosa e morta; tra le anime ed i corpi esiste lo spirito, maniera di fluido ch'è il mezzo fisico della vita universale. L'anima, il fluido, il corpo formano la trinità della natura, la quale sotto alcuni riguardi è una opposizione della Trinità divina.

Ancora, l'uomo contiene in sè tre principii, tre mondi,tre cieli; l'anima mercè la quale ha comunicazione con Dio, o col mondo archetipo, il corpo materiale che lo mette in relazione col mondo elementare, ed il corpo spirituale che formato del fluido etereo è in comunicazione perpetua col mondo angelico-astrale. Questo corpo spirituale ch'è un invilupo scevero dell'anima,ricorda la persona sottile della filosofia sankhya.

La triplice natura dell'uomo e la triplice natura del mondo essendo identiche, mostrano essere nell'uomo una forza di attrazione per la quale aspira alla vita del mondo. Egli gode primieramente di una forza magnetica la quale attinge dagli elementi la nutrizione della carne e del sangue. Vi è altresì in lui un magnetismo superiore che attrae il fluido spi-

rituale, principio delle sensazioni e della sapienza mondana, il quale magnetismo è alla sua volta subordinato alla spirazione per la quale l' anima si nudre di Dio. Ma nel tempo stesso che l' uomo tende a tutte le forze della natura, le perfeziona in sè e le riconduce in Dio, centro universale. Per tal modo il mondo è un flusso e riflusso della vita divina per mezzo dell uomo.

Paracelso combinò con questi principii una moltitudine di speculazioni fisiche più o meno capricciose, le quali vanno a parare nella teurgia e nella magia.

Van-Helmont, per origine di Brusselle, nacque nel 1577 e morì nel 1664. E' ripigliò il metodo e molte idee di Paracelso. Esaminò con critica i procedimenti logici per dimostrarne l' insufficienza, e per sostituirne in quella vece un altro. La conoscenza della relazione che passa tra' termini di un sillogismo, esiste nel nostro spirito pria della conclusione; dal che conseguita che la logica non è che un mezzo di raccapitolare l' idee precedenti il quale non reca altro vantaggio, se non quello di agevolare a colui che parla, l' esposizione delle sue idee, e di aiutare la reminiscenza in chi ascolta. Quindi ogni vera scienza è indipendente dalla dimostrazione, e non può acquistarsi che per via di intuizione pura. Colla luce dell' intuizione Van-Helmont cercò investigare la cagione interna de' fenomeni la quale egli addimandava *archaeum*, e che consisteva, secondo lui, nell' unione dello spirito o sia del soffio vitale con l' immagine seminale, o sia col tipo interno di ciascun essere. Molte delle sue idee, siccome quelle di Paracelso, hanno qualche analogia con le teorie moderne sul magnetismo. Egli fa dipendere, a somiglianza del teosofo svizzero, le sue speculazioni fisiche da una contemplazione estatica dell' unità divina, alla quale non può uomo innalzarsi se non per questo stato di astrazione, di passività, di annientamento del me, antico sogno della filosofia indiana.

Bisogna unire a questi teosofi Giacomo Boehm la cui filosofia ha ancora partigiani in Alemagna.

La teosofia si divise in due branche. Mentre che in Alemagna e nel Belgio ella produceva, per via d' illuminismo, una filosofia del mondo fisico, volgevasi in Ispagna ed in Italia al mondo morale, e vi produceva il quietismo. Molinos fè consistere la vera virtù e la pietà perfetta nell' annienta-

mento di ogni volontà, siccome Paracelso e Van-Helmont facevan dipendere la vera scienza dall' annientamento di ogni operazione intellettuale.

Naturalismo

Telesio — Mentre Paracelso derivava la scienza della natura dalla teosofia, Telesio, nato nel 1508 nel regno di Napoli, tentava di rivolgere cotal scienza in speculazioni puramente fisiche, le quali supponevano Dio come creatore, ma che del rimanente negavano ogni adito alla nozione di lui nella teoria del mondo. Noi scontreremo tostamente nella parte fisica del sistema di Campanella le idee di Telesio su' due principii costitutivi della natura e sulla diffusione universale della facoltà di sentire.

Le speculazioni di Patrizzi, nato nel 1529, tengono la via di mezzo tra la filosofia di Paracelso e quella di Telesio, perocchè sono una mescolanza di misticismo e di naturalismo.

Campanella — Tommaso Campanella nacque in un borgo delle Calabrie nel 1568. Vestì le lane de' Domenicani. La sua indole inquieta gli turbò i giorni, giacchè condannato ad un perpetuo carcere, per espiarvi falli di Stato, non ne venne cacciato libero, se non al termine di 27 anni (per espressa dimanda di papa Urbano VIII), la qual libertà s'arrischiò di novellamente perdere, e gli fu mestieri rifuggirsi in Francia sotto la protezione del Cardinale di Richelieu. Morì finalmente a Parigi nel 1639, in un convento del suo Ordine.

Campanella costruì una teoria della conoscenza umana ed una logica. E' ridusse l' intelligenza alla facoltà di sentire , cioè alla facoltà di percepire le modificazioni del nostro essere; quindi il pensiere non è altro che la generalizzazione delle varie percezioni, e il sentimento del complesso di esse. La logica di lui che in parecchi punti si diparte dalla logica aristotelica, conviene co' principii di questa intorno all'origine dell' intelligenza. Essa è uno strumento intellettuale appropriato particolarmente allo studio della natura.

Campanella, incoerente alla sua teoria della conoscenza, fondò tutte le sue speculazioni su d'una grande metafisica. Tutte le creature si compongono di essere e di niente; e l' essere, nella sua composizione trascendentale è costituito dalla potenza, dalla sapienza e dall' amore che han per obbietto l'essen-

za, la verità e il bene, siccome il niente vien costituito dall' impotenza, dall'ignoranza e dall'odio. Queste tre qualità primitive sussistendo originariamente nell' essere sovrano, sonosi unite in un' incomprensibile semplicità, senza che si uniscano per punto al niente; ma vi sono unite per modo che rimangano distinte. Questo essere traendo dal niente tutte le cose, trasferisce nella materia le idee sue inesauribili, sotto la condizione del tempo, imagine dell' eternità, e sulla base dello spazio che ha la sua fermezza in Dio, e comunica agli esseri finiti le tre qualità le quali addivengono i principii dell' universo sotto la triplice legge della necessità, della provvidenza e dell' armonia.

A questa metafisica, centro di tutte le speculazioni di Campanella, vanno coordinate una filosofia fisica, una filosofia fisiologica, una filosofia sociale o politica.

Nella filosofia fisica, egli imprende a considerare l'universo in quant' è un complesso di fenomeni materiali. Questi fenomeni si sviluppano nello spazio e nel tempo, che sono ad un tempo medesimo alcun che di reale e di relativo. Lo spazio in sè stesso è una sostanza incorporale, immobile, ricovero de' corpi: ma ogni misura di esso, cioè tutto quel che noi disegniamo col nome di alto e di basso, si riferisce a noi. Il tempo in sè stesso è la durata dell' essenza delle cose, e in riguardo a noi è il numero in moto. La materia collocata tra il tempo e lo spazio è un corpo non costrutto, ma capace di essere costruito. Tale costruzione si opera mercè di due agenti universali, cioè il caldo ed il freddo. Il calore che si volatizza, ha formato il cielo d' una materia sottile, e il freddo ha formata la terra, addensando la materia. L' elemento celeste, sede del calore, e l' elemento terrestre, sede del freddo, combinandosi producono tutt' i fenomeni. La luce è identica al calore, perciocchè l' uno e l' altra sono un medesimo agente il quale è calore riguardo al tatto, ed è luce in riguardo alla vista. Il freddo, ne' suoi rapporti col tatto, debbe esser nero. Tutt' i colori sono un composto di tenebre e di luce, di nero e di bianco, essendo che la bianchezza viva è la stessa luce. Siffatti sono i principii generali della fisica di Campanella: ma noi non lo seguiremo nelle molte applicazioni ch' egli ne fa, o piuttosto che cerca farne.

La sua filosofia fisiologica che risguarda gli esseri siccome

viventi, il mena ad un'induzione per la quale egli argomenta dall'uomo all'universo. Egli distingue nell'uomo una triplice vita, corrispondente ad una triplice sostanza: l'intelligenza che è la principal parte dell'anima; lo spirito, veicolo dell'intelligenza, sede delle sensazioni, o principio degli appetiti; e in fine il corpo veicolo ed organo dell'intelligenza e dello spirito. Ma siccome tutti gli esseri, eziandio quelli che van detti bruti, aspirano alla loro conservazione per mezzo di movimenti così ben coordinati a questo fine, come i moti dell'organismo umano il sono alla propria conservazione, Campanella ne inferì che tutti gli esseri godano di un istinto, e siano dotati, al pari dell'uomo, della facoltà di sentire che si sviluppa nella natura in diversi gradi. Di più se l'uomo possiede, oltre lo spirito, una intelligenza immortale, con diritto assai maggiore il mondo ch'è il più perfetto tra gli esseri, debbe contenere non pure uno spirito sensitivo, ma sì un'anima intelligente la quale presegga a tutt'il complesso di esso. Nè qui è a dire che il mondo non abbia nè occhi, nè orecchie, nè piedi, nè mani: perciocchè la sua sostanza intelligente, siccome la sostanza che sente, possiede organi superiori: le forze espansive sono le mani di lui, le stelle ne formano gli occhi, e può pensarsi ch'i raggi che gli astri scambievolmente si rimandano, siano un'alta parola, per la quale essi si comunicano reciprocamente l lor pensieri. Qui Campanella si fa a ragionare d'astrologia la quale tiene infatti gran luogo nelle sue speculazioni.

La filosofia sociale o politica mira a riformare l'umanità, la qual riforma, se fosse compiuta, consisterebbe a ristabilire l'integrità e l'armonia della forza, della sapienza e dell'amore, insomma delle tre qualità primitive che le passioni dell'uomo hanno corrotte o separate. Nel suo libro intitolato *Città del sole*, Campanella traccia il piano di una società tipica. Questa è regolata da un capo supremo che rappresenta Dio, e che ha tre ministri, de' quali il primo presiede all'impiego delle forze, l'altro alla propagazione della scienza e della sapienza, il terzo all'unione sociale e al mantenimento della vita. Ma quello che è più singolare, è che questo scritto contiene quasi tutte le basi della dottrina sansimoniana, cioè la comunità de'beni e delle donne, la distruzione della famiglia, l'abolizione della servitù domestica, la trasformazione

della servitù in pubblici uffizi, e il potere che unicamente consiste nel dirigere i lavoratori, esercitato in ciascun grado della gerarchia da un uomo e da una donna. Impertanto Campanella non presenta questa società tipica in quanto ch' importa la distruzione del matrimonio, e tutte le conseguenze immorali che ne seguono, ma sì come alcuna cosa intermedia tra il decadimento delle società pagane e la perfezione sociale di cui il Cristianesimo è il principio.

Panteismo

Giordano Bruno—Sul cominciare del XVI secolo l'italiano Pomponazzo avea tolti ad imprestito dalla filosofia di Averroe non pochi principii incompatibili colla fede cattolica; poco dopo Girolamo Cardano di Pavia, morto nel 1576, avea parimenti recata onta all'ortodossia per la stranezza delle sue opinioni. Ma tosto sursero più strani errori. Perciocchè un sistema panteista, precursore di quello di Spinosa, apparì nelle opere di Giordano Bruno, nato a Nola nel regno di Napoli, verso la metà del XVI secolo. Costui dopo di aver professata la vita religiosa in un convento di domenicani, fuggì in Ginevra, dove professò il calvinismo. Poscia corse la Francia, l' Inghilterra e l' Alemagna, ritornò in Italia, e catturato a Venezia venne condotto a Roma, ove, fattogli il processo, fù dannato a morte.

In diverse maniere s' è interpretato il sistema di Giordano Bruno; noi lo concepiremo nei modo seguente per ciò che riguarda le sue parti fondamentali, combinando parecchi principii sparsi negli scritti suoi.

Niente esiste all' infuori di quello ch' è uno; imperciocchè tutto quello che non è uno, non è altro, siccome molteplice, che un composto, ed ogni composizione non è che un insieme di rapporti e non già una realtà. L'unità è dunque l'essere, e l'essere è l'unità. Se non si voglia ammettere che tutto è relativo, la quale opinione vien respinta dalla ragione umana che tende all'assoluto, convien riconoscere una unità assoluta senza parti e senza limiti. In questa unità l'infinito e'l finito, lo spirito e la materia, il pari e'l dispari si confondono insieme. Di qua nasce l'identità assoluta di tutte le cose; imperciocchè i principii più generali della differenza delle cose sono il finito e l'infinito, lo spirito e la materia,

e questa distinzione che non può costituire una differenza reale nel seno dell' unità assoluta, non indica ch' una diversità di modificazioni nello stesso essere uno ed universale.

Da questa scienza dell' essere deriva una scienza subordinata, cioè la scienza del mondo. Il mondo non è altro che l'unità manifestantesi sotto le condizioni del numero. L'unità considerata in sè stessa è Dio, e risguardata in quanto che si produce nel numero, è il mondo, nel quale vi si manifesta sotto due forme principali. Il mondo essendo necessariamente concepito come illimitato, ella vi si manifesta come l'infinitamente grande, e dall'altra parte tutti gli esseri di cui si forma il mondo, essendo eziandio composti e quindi riducibili di loro natura ad unità semplici o a monadi, essa vi si manifesta sotto tal rapporto come l'infinitamente piccolo, il *minimum*. Finalmente al di sotto della scienza del mondo si alloga la scienza delle cose particolari, o individuali, le quali non sono come tali, se non pure ombre della realtà.

Dal fin qui detto appare, come Giordano Bruno distingua nello spirito dell'uomo tre regioni corrispondenti a queste tre divisioni del gran tutto. I *sensi* che sono in rapporto sol co' fenomeni particolari, sono come un occhio che dal fondo di un oscuro carcere intravede a traverso del muro i colori che sono alla superficie degli obbietti. La *ragione* è un occhio che riceve da una finestra la luce del sole che la luna riflette; giacchè la ragione non considera la luce dell'unità in sè stessa, ma la sua riflessione o la rifrazione nel mondo. Finalmente l'*intelletto* risiede nella sommità dell'anima, come su d' un' altezza donde il suo sguardo, scorrendo per tutto quello ch'è molteplice, si fissa direttamente sul sole ch' è la luce dell' unità. I sensi percepiscono le cose *explicatim*, la ragione *complicatim*, l' intelletto *summatim*.

Bruno fu condotto da questo sistema a sostenere ch'il bene e il male, il bello e il brutto, la felicità e la sventura non differiscono fra di loro in una maniera assoluta, ma solamente relativa. Secondo Bayle egli ha presentata la teoria sua, come capace di affrancar l'uomo da ogni timore di punizione in una vita avvenire, benchè in altri passi de'suoi scritti egli abbia adottata la metempsicosi, siccome fu intesa dalla filosofia indiana.

Ateismo

E' pare che l'ateismo sia stato sostenuto da Vanini, nato nel 1596 e bruciato a Tolosa nel 1619. La sua dottrina che niente contiene degno d'osservazione, si fondava su diversi principii tratti dalle opere d'Averroe, di Pomponazzo e di Cardano.

II.° SISTEMI LOGICI

I lavori logici dell'epoca che percorriamo, possono dividersi in due classi. Alcuni si proponevano solamente la logica istrumentale, o sia i processi del raziocinio; ed altri si riferivano alla condizione stessa della ragione umana, cioè al mezzo conceduto all'uomo onde giungere alla certezza.

1.° Nel primo rapporto è da osservare quello che tentò Pietro Ramus, nato al cominciare del XVI secolo in un villaggio del Vermandois. Questi imprese una riforma della logica. Dapprima rimproverò al metodo aristotelico, usato comunemente nelle scuole, il non potersi accomodare alle scienze, all'arti ed agli usi della vita: ed appunto in questo aspetto egli ne fece una critica assai severa. Ma per agevolare l'adoperamento della logica cadde in un eccesso opposto a quello contro cui gridava, avvegnachè ridusse la teoria del raziocinio all'arte di ben parlare. L'impresa di Ramus levò gran rumore nelle scuole, giacchè ella era un progresso in quanto che tendeva a rompere i legami classici dell'aristotelismo.

2.° Tra'lavori logici che ebbero per speciale obbietto la condizione della ragione umana, noi distingueremo quelli di una scuola che considerò la ragione dell'uomo siccome essendo incerta di propria natura, finchè mercè della rivelazione cristiana arrivi ad una certezza soprannaturale. Quest'ordine d'idee fu svolto da Montaigne nella sua apologia di Raimondo di Sebunda, e s'intravede nel libro delle *Tre verità* del suo discepolo Charron. Questi furono parimenti i principii del portoghese Sanchez, professore a Tolosa, contemporaneo di Montaigne da cui verisimilmente li tolse. In questa classe bisogna noverare ancora lo scetticismo scientifico, che Lamothe Levayer sostenne al XVII secolo nel suo *Discorso per mostrare ch'i dubbii della filosofia scettica siano di grande uso nelle scienze*. Pascal, in alcune parti delle sue opere, ed Uczio,

nella prima parte delle sue *Quaestiones alnetanae* e nel suo *Trattato della debolezza dello spirito umano*, han difeso un tal sistema.

SECONDA FASE

Spinta data alla Filosofia da Bacone, Cartesio e Leibniz

Si può dividere questa seconda fase in due parti:

Nella prima noi favelleremo de' sistemi propri a ciascuno di questi tre grandi filosofi, non che di quelli ch' in una maniera più o men diretta dipendono da un' efficacia particolare esercitata da ciascun di loro.

Nella seconda parte comprenderemo que' sistemi ch' hanno formato nuove scuole, i cui lavori han partecipato della triplice efficacia del baconismo, del cartesianismo e del leibnizianismo.

PRIMA PARTE

Sezione I.

Bacone—idee storiche—Francesco Bacone, figliuolo di un ch. giureconsulto inglese, nacque in Londra nel 1561. Fin da' primi giorni fè scorgere di che sublime ingegno fosse dotato. Egli s'accorse assai tostamente de' vizi del metodo comunemente usato nelle scienze. Ottenne pubbliche cariche a cagione di sua valentia nella giurisprudenza, e però ebbe gran parte nelle faccende politiche del suo paese, e meritò di essere eletto a gran Cancelliere col titolo di Barone di Verulamio, regnando Giacomo I. Ma la sua indole non fu punto somigliante al suo genio. Bacone morì nel 1626. Egli dee la sua gloria in filosofia specialmente alle due sue opere intitolate, la prima: *De dignitate et augmentis scientiarum*, e la seconda: *Novum organum scientiarum*. La maggior parte dell'altre opere sue riguardano particolarmente le scienze fisiche, ed altre si riferiscono alla morale. Egli ha scritto ancora un principio della storia della Gran Brettagna, e la storia de' regni d'Errico VII e d'Errico VIII.

Esposizione—Bacone stabilì questo principio, che l'attività intellettuale non si esercita che su dati forniti dalla sensibilità. Il qual principio è in parecchi riguardi l'anima di sua filosofia; ma e' non si tolse mai a svilupparlo sotto la forma d'una teoria.

Messo da banda questo principio, i lavori di Bacone considerati generalmente, possono dividersi in due parti: la prima tratta della riforma e del progresso delle scienze; la seconda riduce in classi le conoscenze umane secondo la loro natura, con che mira a stabilire le basi del loro ordinamento.

1.° *Della riforma e del progresso delle scienze*—Bacone dapprima ricerca quali siano le cagioni che ritardano e viziano le scienze; e quindi chiama a disamina i procedimenti che debbe la scienza seguire.

Le cagioni che ritardano le scienze e le viziano, sono quattro; alle quali egli dà il nome d'*idoli*, perciocchè la falsa scienza è siccome un'idolatria intellettuale la quale rende agli errori il culto dovuto alla verità.

1.° Gl'idoli di tribù, *idola tribus*. Tali sono i pregiudizi comuni a tutti gli uomini. Il genere umano è considerato da lui come una gran tribù che nella società universale degli esseri ha i suoi principii particolari.

2.° Gl'idoli di caverna, *idola specus*. Questi sono i pregiudizi propri di ciascun individuo. Imperciocchè ogni uomo ha nell'anima sua come una maniera di caverna tenebrosa, dove vanno a perdersi i raggi della verità.

3.° Gl'idoli del foro, *idola fori*. Cotal denominazione racchiude tutti i pregiudizi che gli uomini scambievolmente si comunicano per l'efficacia che gli uni esercitano su gli altri.

4.° Finalmente gl'idoli di teatro, *idola theatri*. Questi sono i pregiudizi che hanno origine dall'autorità ch'i filosofi e i dottori godono presso i loro discepoli. Bacone li addimanda col nome d'*idoli di teatro*, essendo ch'egli s'immagina i filosofi, come attori che vanno l'uno dopo l'altro a rappresentar parti sulla scena del mondo.

Bacone sviluppa ne'suoi particolari quest'ultima causa di errore. La falsa filosofia ha tre parti principali: la filosofia razionale, l'empirica e la superstiziosa. La razionale prende le nozioni astratte siccome le si presentano senza che punto l'esamini; ed in essa la ragione, separata dall'esperienza, forma tutta la scienza. Questa filosofia ha recato molti mali, ma questi svaniranno, allorchè gli spiriti conosceranno il bisogno di tener dietro all'esperienza. La filosofia empirica comincia dall'esperienza, ma ella non tiene il diritto cammino insino al termine, giacchè dopo aver esaminati alcuni fatti, ella si

mette in balìa delle ipotesi. La filosofia superstiziosa consiste in uno strano mescuglio della filosofia e della teologia. Della qual maniera era, secondo Bacone, la filosofia di Platone, e quella di parecchi scrittori cristiani i quali per non far scorgere la debolezza delle loro opinioni, hanno voluto far credere ch'esse fossero necessariamente unite alla fede rivelata.

Da tutte queste cagioni di errore deriva primieramente la falsa contemplazione della natura di che Bacone accusa Aristotele, perchè questi ristringe la natura per assestarla nel quadro delle sue categorie. Ne deriva altresì il falso metodo di dimostrazione il quale in ogni tempo ha avuto una gran forza nel dominio delle scienze. Dal che si dimostra perchè i filosofi si sian dato poco pensiero di applicare la scienza al ben essere dell'umanità. D'altronde è facile concepire perchè abbian dovuto dominare questi falsi metodi di dimostrazione, se si considerano le cause durevoli di questo fatto generale. Egli s'è trascurata la base dell'esperienza. Lo spirito umano ha languito in un lungo letargo; poichè tre sole epoche molto brevi si scorgono, in cui alcuni popoli, i Greci, i Romani e i moderni (Bacone non aveva notizia della filosofia orientale) siansi adoperati a destarsi da questo sonno. Gli uomini che attendono alla filosofia, distraggono nel medesimo tempo la loro attenzione a mille altri oggetti; nè si veggon mai collegi interamente dedicati al progresso della scienza, e la più parte de' filosofi sono mossi da cagioni di un particolare interesse. Inoltre un rispetto smodato per l'antichità che non fa cambiar nulla, attraversa ostacoli alle scoverte. Finalmente lo spirito umano s'abbatte e dispera della scienza, e si persuade che tutto s'è fatto, e che niente rimane a fare.

Dopo aver trattato delle cagioni che impediscono e viziano le scienze, Bacone determina i procedimenti che la scienza dee seguire. Questi sono fondamentalmente tre:

1.° Bisogna coglier la natura sul fatto, cioè notare i puri fenomeni senza cercar prima di combinarli e di spiegarli, perocchè questo prematuro tentativo potrebbe essere viziato da idee anticipate. Queste osservazioni prive di ogni lega formano ciò che Bacone chiama *instantiae naturae.*

2.° Notati i fenonemi, è mestieri, per sollevare l'intelligenza la qual rimarrebbe depressa da quest'ammasso di fatti, formar alcuni quadri, *comparationes instantiarum*, ne' quali i feno-

meni siano ridotti a classi in un ordine facile ad intendersi.

3.° Finalmente, allorchè s'hanno questi quadri, bisogna innalzarsi alla conoscenza reale della natura per via dell'induzione, sia esclusiva, sia affermativa. Esistono già in tutte le scienze, tali quali son formate, induzioni più o meno numerose le quali tutte son da recarsi ne' *quadri delle istanze*, per eliminar quelle che in niuna maniera concordano con esse.

Bacone dà di poi alcune leggi all' induzione. Egli forma categorie pratiche che hanno relazione al metodo di osservazione, siccome Aristotele avea formato categorie logiche, base del metodo sillogistico. Queste categorie pratiche si dividono in precetti secondarii, che sono pur troppo molteplici. Il quadro seguente darà un' idea del cerchio delineato da Bacone, il quale del resto non ha trattato che del solo primo articolo:

1. Praerogativae instantiarum;
2. Adminicula inductionis;
3. Rectificatio inductionis;
4. Variatio inductionis pro natura subiecti;
5. Praerogativae naturarum quatenus ad inquisitiones, sive quid est inquirendum prius et posterius;
6. Termini inquisitionis;
7. Deductio ad praxim;
8. Parasceve ad inquisitionem;
9. Scala ascensoria et descensoria axiomatum (Novi Organi, l. II, n. 21.)

2.° *Riduzione delle conoscenze in classi per istabilire le basi del loro ordinamento* — Quest'è la seconda parte de' lavori di Bacone. Nella prima egli si rassomiglia ad un viandante che dovendo partire per una terra incognita che si propone esplorare, si toglie d' intorno ogni mal acconcio istrumento di osservazione avuto per retaggio, e ne costruisce migliori; nella seconda Bacone s' è posto in cammino, e ritornato dal suo viaggio, descrive i luoghi che ha visitato. L'ordinamento delle scienze in classi da lui eseguito è come una cosmografia dello spirito umano, o per usar d' una sua frase, è una descrizione del globo intellettuale.

E' riduce tutte le produzioni dello spirito umano a tre facoltà principali: primamente la memoria; secondamente la fantasia ch' è nella filosofia di Bacone quel che è l' immaginazione attiva nella filosofia scolastica; terzo la ragione. Alla memoria corrisponde la storia; alla fantasia la poesia; e alla ragione si riferisce la scienza propriamente detta. La storia considera gli esseri e i fatti individuali. La poesia si rende padrona di quel ch' è dato dalla memoria per formarne degli esseri fittizii. La scienza combinando i fatti particolari, li ge-

neralizza e li spiega. La storia è una guida, la poesia un sogno, e la scienza uno svegliamento.

I. Storia — La storia primieramente si divide in storia naturale e civile, detta altrimenti *umana.*

La storia della natura si divide in tre parti: perciocchè o la natura segue liberamente il suo corso, o dà in errori, o è domata dall' uomo. Il perchè la storia naturale comprende quella de' fenomeni regolari, quella delle mostruosità, e quella dell' arti. La prima è incominciata, ma dee soggiacere ad una riforma; la seconda non s' è ridotta in corpo di scienza; la terza non peranco esiste, onde Bacone la colloca tra le *desiderata* dello spirito umano.

La storia civile, o piuttosto la storia umana si divide parimenti in tre parti:

1.° La storia *civile* propriamente detta. Questa se è incompiuta, si compone di semplici memorie; se è compiuta, si chiama *cronaca*, quando considera una successione di avvenimenti; si chiama *biografia*, quando riguarda solamente un individuo, infine si chiama *relazione*, quando si riferisce ad un avvenimento.

2.° La storia *sagra* si riduce alle stesse classi, ma ve ne sono alcune tutte sue proprie. Questa comprende la storia della religione, la storia particolare delle profezie, e la storia del governo temporale della Provvidenza.

3.° La storia *letteraria* si annovera tra le *desiderata*, e pure ella è della maggior importanza, siccome quella ch' è l' istoria stessa dello spirito umano. Questo senza di lei rassomiglia a Polifemo fatto privo del suo occhio.

II. Poesia—La poesia è o narrativa, cioè una finzione di storia, o drammatica, allorchè la storia finta viene rappresentata agli sguardi, o parabolica. La parabola è una finzione ch' ha per obbietto di far conoscere una verità. Nella mitologia greca, la favola di Pane è una parabola cosmologica; quella di Perseo, una parabola politica; quella di Bacco, una parabola morale.

III. Scienza propriamente detta—Siccome vi ha dell' acque che spicciano dalla terra, ed altre che cadono dal cielo, così vi sono delle scienze che l' uomo fa nascere nel mondo terrestre, ed un' altra scienza che viene dal cielo per mezzo della rivelazione. La rivelazione è il compimento di tutte

le scienze che l'uomo si acquista col sudore della fronte, il *Sabbatum* dell'intelligenza, o sia il giorno divino del riposo e della consumazione.

La scienza umana che va designata col nome generale di *filosofia*, contiene una moltitudine di diversi obbietti, e perciò stesso altrettante scienze. Affinchè la loro unità sia costituita, abbisogna che esista una scienza generale la quale contiene un corpo d'assiomi comuni a tutte le scienze particolari.

Queste hanno tre principali obbietti : Dio, la natura e l'uomo. Noi conosciamo la natura per un raggio di luce diretto, l'uomo per un raggio riflesso, Dio per un raggio spezzato.

Dopo d'aver detto alcuna cosa della teologia, Bacone tratta della scienza naturale. Questa è o speculativa, o pratica. La prima penetra nell'interno della natura, e la seconda mette la natura tra 'l martello e l'incudine; quella osserva, e questa sperimenta.

La scienza speculativa comprende la fisica e la metafisica. La fisica investiga le cagioni efficienti de' fenomeni; la metafisica si occupa delle forme astratte degli esseri e delle loro cause finali.

La scienza pratica comprende la meccanica sotto al qual nome Bacone dinota l'esperimento in generale,e la magia che è lo esperimento applicato alla produzioue de'fenomeni straordinari.

In quanto alle matematiche, Bacone le considera come una scienza puramente istrumentale. Esse si dividono in matematiche pure nelle quali egli comprende solamente la geometria e l'algebra, ed in matematiche miste, o applicate all'arti.

La scienza che riguarda l'uomo, tratta o della natura umana, o della società civile.

Bacone pretende che, essendo l'uomo composto di un corpo e di un'anima insieme uniti, pria d'occuparsi dell'uno e dell'altra separatamente, converrebbe formare una scienza che riguardasse l'unità umana, nella quale si spiegasse quel che concerne alla personalità ed alle comunicazioui dell'anima col corpo.

Dopo questa scienza generale dell'uomo segue quella che si riferisce al corpo. Questa si divide in tante parti, quanti sono i beni corporali. Alla salute corrisponde la medicina; alla bellezza la cosmotica che s'occupa dell'arti del lusso; alla forza corrisponde la ginnastica; al piacere la musica e la pittura.

*

La scienza dell' anima tratta o della sua sostanza, per conoscere se essa sia immateriale ed immortale, o delle facoltà di lei. Le facoltà sono o logiche o morali.

La logica è inventiva, o insegnativa; e quindi ha per obbietto la ricerca o l' insegnamento del vero. Sotto questo secondo riguardo ella comprende la grammatica, la rettorica, la critica e la pedagogica.

La morale speculativa offre la storia naturale de' caratteri, e la pratica si occupa del coltivare gli affetti.

La seconda parte della scienza dell' uomo si riferisce alla società civile, e si divide in tre parti, perciocchè la società dee procurare tre specie di beni: 1.° *Solamen contra solitudinem;* 2.° *Adiuvamen in negotiis;* 3.° *Adiuvamen contra iniurias.*

Bacone conchiude con alcune riflessioni intorno alla teologia fondata sulla rivelazione ch' è come la corona dell' edifizio di tutte le conoscenze umane.

OSSERVAZIONI — 1.° Bacone è stato un istitutore di metodi, e non già un creatore di grandi teorie. Imperciocchè egli assai più s' è occupato nell' ordinare la scienza dello spirito umano, che nel dare una spiegazione delle cose.

2.° Noi vedrem quindi a poco, come il principio baconiano del sensualismo, sviluppandosi gradatamente, ha corrotto pressochè tutte le branche della filosofia.

3.° Bacone ha renduti grandi servigi alla scienza, mettendo gli spiriti nella via dell' osservazione, punto non battuta dalla filosofia scolastica, la quale si tenne nel cerchio de' procedimenti logici. Nondimeno, il suo metodo, come metodo di osservazione, non è compiuto, stantechè egli insistette sulla osservazione de' fatti sensibili, e trascurò di raccomandare quella de' fatti psicologici.

4.° Tutt' i suoi adoperamenti ebbero per fine di sostituire l' induzione al metodo sillogistico. L' induzione è veramente il processo legittimo delle scienze fisiche, le quali non possono, siccome fondate sull' esperienza, averne un altro più nobile. Nel qual rapporto la filosofia di Bacone ha conseguiti effetti vantaggiosi; ma presentando l' induzione come il processo unico ed universale in tutti gli ordini di conoscenze, ella bandiva la deduzione, e supponeva per conseguenza non esservi nell' intelligenza verità necessarie, assolute ed indipen-

denti dalla esperienza. In questo rapporto, cioè in quanto che pretendeva somministrare la legge generale dello spirito, il metodo di Bacone era radicalmente difettoso.

5.° Poichè l'induzione presuppone la relazione dell' effetto colla causa, si vede chiaro che tutta la filosofia di Bacone è fondata sul principio di causalità. Ma se la ragione umana non possedesse altri elementi, se non quelli fornitile dall' esperienza, potrebbe mai stabilire questo principio generale, ch' ogni fenomeno ha una causa? E se non può stabilir tal principio in una maniera assoluta, la ricerca delle cause non si ridurrebbe, in ciascun caso particolare, a formare pure ipotesi? Il qual risultamento si oppone del tutto alle pretensioni della filosofia di Bacone.

Continuazione della spinta data da Bacone alla Filosofia

Il principio stabilito da Bacone, cioè che le sensazioni siano l' unica materia colla quale si forma la tela dell' umane conoscenze, conteneva un' intera psicologia: ma innanzi che ella compiutamente si sviluppasse, questo principio fu applicato alla cosmologia da Gassendi, e da Hobbes alla morale e alla politica. Di poi produsse la sua propria psicologia, per le opere di Locke e di Condillac, ed in questo sviluppo fu novellamente applicato alla morale ed alla politica da Elvezio, ed alla cosmologia dal barone d'.Holbach e da tutta la scuola materialista del XVIII secolo, di cui questi due filosofi sono i tipi principali.

Hobbes—idee storiche—Tommaso Hobbes, nato nel 1588 a Malmesbury, in Inghilterra, compì gli studi suoi nell' università di Oxford. La vita di lui fu turbata dalle politiche discordie di cui la patria era in balia, e da quel turbine che gli addensarono addosso le sue medesime opinioni. Il suo più rinomato scritto è quello che porta il titolo di *Leviathan*, col qual nome Hobbes dinotava la democrazia. Ne' viaggi che imprese per la Francia, avea stretto vincoli di amicizia con Gassendi e col p. Mersenne che gli fè conoscere Cartesio. Morì in Inghilterra nel 1679.

Esposizione—Hobbes stabilì formalmente non esservi alcun pensiero che non proceda dalle sensazioni. A questo principio aggiunse alcune considerazioni fisiologiche il cui scopo era di spiegar fisicamente la natura della sensazione; egli ne

fè derivare ezlandio un saggio molto incompiuto di psicologia, in cui debbesi notar particolarmente la sua teoria del ragionamento. Secondo lui, ogni raziocinio si riduce a cercare il tutto per l'addizione delle parti, o una parte per via di sottrazione;dal che segue che la deduzione e l'induzione non son altro che forme dell'equazione, la quale costituisce il procedimento generale della ragione, o in altri termini, che tutte le conoscenze umane debbono esser tali che si possano esprimere con formole matematiche, e che tutto quello che non si può esprimere in questa maniera non abbia alcuna realtà, o almeno non ne abbia tale che si possa raggiungere dal nostro intendimento. Queste conseguenze sono state dedotte da' materialisti moderni.

Ma le teorie di Hobbes debbono essere principalmente esaminate nel loro aspetto morale e politico. Per comprendere com'esse sono concatenate tra loro, conviene innanzi tutto attendere a due conseguenze fondamentali, ch'egli dedusse dal suo principio sull'origine delle conoscenze.

La prima che riguarda l'intelligenza, è questa: tutte le parole che esprimono l'incorporeo e l'infinito, non hanno alcun significato per lo spirito umano, siccome quelle che rappresentano ciò che non si contiene nelle sensazioni. Quindi debbonsi bandire dalla filosofia come vani fantasmi. Nondimeno, egli ammette che in forza della legge di associazione che unisce le sensazioni e che muove lo spirito umano a rimontar da causa in causa, si arrivi all'idea di Dio come causa fisica, sebbene ogni nozione della natura divina non possa assolutamente intendersi.

La seconda conseguenza che si riferisce alla volontà, è che la volontà non può esser mossa, se non dalle sensazioni di piacere e di pena, o sia dalle nozioni complesse di felicità e di sventura, le quali si formano col generalizzare le sensazioni. In una parola, la sensazione o, per parlare il linguaggio di Hobbes, la *sensione*, come passiva, è la materia dell'intelligenza, e come attiva, è la forza motrice della volontà.

Or il desiderio o l'appetito, per mezzo del quale l'individuo tende al godimento, produce due effetti generali ed opposti. Primamente questo desiderio è illimitato per diritto, imperocchè per non concepirlo tale, converrebbe subordinarlo ad una legge morale la quale non potendo derivare dalle sen-

sazioni, è chimerica almeno per riguardo all' uomo. Ogni uomo adunque ha per natura diritto a tutto; egli ha diritto di acquistar tutto quello che desidera, e come ciascun individuo non potrebbe acquistar tutto, nè posseder tutto, se non offendendosi la felicità di altrui, ne segue che gli uomini siano naturalmente in istato di guerra. Ed ecco la conseguenza immediata della legge del piacere, in quanto ch' ella è l' unica legge dell' uomo.

Ma da un' altra parte, questo stato di guerra è distruttivo della sicurezza, del godimento e della vita. In conseguenza il desiderio della felicità spinge eziandio l' uomo ad uscire di questo stato. Or, derivando la guerra dall' indipendenza assoluta e vicendevole degl' individui, gli uomini non possono uscire dallo stato primitivo di guerra, se non rinunziando alla lor indipendenza, e costituendo una forza pubblica la cui volontà prevalga su tutte le volontà. Di qua ha origine lo stato sociale, o la città, la quale può stabilirsi in due maniere, perciocchè la forza sovrana stessa può costituirsi o per via d' istituzione, allorchè ella deriva da un contratto libero, o per via di acquisto, allorchè uno o più individui obbligano per violenza gli altri a sottomettersi alla volontà loro; e giacchè il fine verso cui debbe tendere l' umanità, cioè il cessare dello stato di guerra, si ottiene e nel secondo e nel primo caso, la città fondata sopra un consenso ottenuto dalla violenza, è legittima, siccome è legittima la città fondata su di una convenzione libera. Dalle quali cose segue, che il desiderio del godimento, benchè illimitato per diritto nello stato di natura, dee limitarsi di fatto nello stato sociale per arrivare al suo scopo. È questa la seconda conseguenza, ma mediata, della legge del godimento.

La teoria di Hobbes suppone adunque radicalmente uno stato di contraddizione, di opposizione e di guerra, non già solo tra gl' individui che costituiscono l' umanità, ma si tra gli elementi della stessa natura umana.

Movendo dall' uguaglianza de' diritti, fondata solo sul desiderio del godimento, Hobbes giugne a distruggere ogni libertà, egli pone per principio l' indipendenza assoluta, e stabilisce come conseguenza l' assoluto dispotismo; imperciocchè la forza pubblica nel sistema di lui non è altro che il dispotismo inteso nel suo più stretto rigore, e nella sua maggiore estensione.

Nel vero, la forza pubblica non può essere limitata nè dalla legge religiosa, nè dalla legge morale, nè dalla legge civile. Non dalla legge religiosa; imperciocchè la religione si rapporta ad obbietti messi fuori il dominio dell' intelligenza umana: quindi per preferire un culto ad un altro non può esservi altra ragione che il pubblico vantaggio, il quale deve essere determinato dal sovrano che regola altresì la religione senza essere regolato da lei. Nón dalla legge morale; stantechè avendo ciascuno diritto a tutto, nello stato primitivo di guerra non vi è nè giustizia nè ingiustizia, nè bene nè male, e nello stato sociale la morale non consiste che nella pubblica utilità, onde spetta al sovrano di decidere quello che è giusto o ingiusto, e se è dato a' particolari cotal diritto, la forza pubblica è distrutta. Finalmente neppure dalla legge civile; giacchè la legge civile non è altro che un ordine di mezzi destinati a far osservare la legge di giustizia, qual'è stata definita dal sovrano; per tal modo la forza pubblica non è ligata da qualsisia legge. Essa non si potrebbe limitar in verun modo senza ricadere, almeno in parte, nello stato di guerra, donde s'è uscito per la società. Tal'è parimenti la ragione per cui la cattiva amministrazione dello Stato non dà il diritto di rovesciare la forza che governa. Con questo rovesciamento si tornerebbe indietro insino allo stato di guerra, o sia di distruzione della società, e il più malvagio stato sociale è qualche cosa di meglio di questa distruzione. Solo può accadere che la forza pubblica si disciolga, ed allora si discioglie eziandio il patto sociale, e gli uomini passano di nuovo per lo stato d' indipendenza e di guerra a fin di novellamente giugnere alla società, sottomettendosi in tutto ed assolutamente ad una forza pubblica destinata a serbare la pace.

Hobbes frammischia a questa teoria alcune massime sulla necessità di osservare fedelmente i patti e le altre obbligazioni di giustizia e di vicendevole benivoglienza. Assai bene dimostra non poter reggere la società senza l' adempimento di queste massime; ma distruggendosi nel suo sistema sin dalla radice l' idea di dritto e di dovere, non potrebbesi concepir l' origine di una qualunque siasi obbligazione.

Compendiando le opinioni sue, diciamo, che il suo sistema è un materialismo sociale. Questo carattere si manifesta nelle denominazioni medesime adoperate da Hobbes per definir

l'idea della filosofia. Partendo dalle sensazioni, egli assegna alla filosofia per obbietto unico lo studio de'*corpi* i quali reca a due classi, a *corpi naturali* ed a *corpi politici*. La fisica, considerata ampiamente, addiviene in conseguenza la sola scienza di cui lo stromento universale è il raziocinio, ridotto, siccome innanzi abbiam veduto, a'processi matematici. Nelle teorie politiche, Hobbes si occupa di una parte di quella scienza ch' i materialisti moderni hanno chiamato *fisica sociale*.

GASSENDI — IDEE STORICHE — Pietro Gassendi nacque in un villaggio della Provenza nel 1592. Abbracciò lo stato ecclesiastico, e dopo qualche tempo, dettò la filosofia e la teologia all' università di Aix. Trascelto di poi ad insegnar le matematiche nel collegio reale di Francia, trasse a sè grandissima moltitudine di allievi. Le opere sue contro la filosofia di Aristotele e quella di Cartesio, non che il suo *Syntagma philosophiae Epicuri*, ed il suo libro *sulla vita di Epicuro*, meritano una speciale attenzione. Gassendi possedeva un'istruzione molta vasta e svariata, e mantenne amicizia, o relazioni con la maggior parte de'dotti del suo secolo. Il suo commercio letterario con Cartesio fu interrotto da una discordia filosofica, ma infine si rappattumarono. Egli morì a Parigi nel 1655.

ESPOSIZIONE — Gassendi, imbevuto de' principii di Bacone pel quale professò la più viva ammirazione, ammise, al par di lui, che dalle sensazioni sono generate tutte le umane conoscenze. In conseguenza di tal principio, egli diede all'idee prime il nome di semplice immaginazione, e compose una logica consentanea alla sua teoria della conoscenza. Egli ridusse tutta la intelligenza alla percezione de' fatti, forniti dalle sensazioni, e alla *comparazione*, mercè la quale lo spirito dall' idee particolari perviene alle generali. Egli concepì l'idea d' un albero genealogico che rappresenta la vegetazione dello spirito o la generazione dell' idee per mezzo delle sensazioni, siccome l' albero genealogico di Porfirio rappresenta la formazione delle astrazioni logiche.

Gassendi, partendo dalla logica, divise la sua filosofia in due rami, in fisica ed in morale. Egli, al par di Bacone, n'escluse la metafisica nel senso in che questa comunemente s'intende. Perciocchè egli era di opinione che le speculazioni relative a Dio e all'anima non derivassero da una scienza speciale, detta la metafisica, ma che ad esse nozioni si giungesse o per mezzo della fisica, o per mezzo della morale.

La sua morale la quale contiene alcuni principii tolti ad imprestito dalla dottrina di Epicuro, modificata da lui a norma delle teorie cristiane, non è già la parte principale de'suoi lavori, stantechè egli principalmente s'occupò delle teorie fisiche.

Gassendi aveva considerato quanto poco frutto si cogliesse pel progredimento della scienza dall'astrazioni della filosofia aristotelica, applicata allo studio del mondo materiale, e quali ostacoli questa massa inerte di astrazioni aveva opposto alla verace spiegazione della natura. Adoperandosi ad allargare il cammino che doveva menarlo ad una fisica più soddisfacente, egli imprese a sgomberarlo di queste costruzioni arbitrarie, ed affinchè potesse attaccarne la base, fece una critica severa della filosofia di Aristotele, non mancando di rendergli lode in alcuni riguardi. Ma egli non bastava distruggere il già fatto; conveniva eziandio porre i fondamenti di una novella filosofia fisica. Di già Bacone avea raccomandato la dottrina di Democrito sugli atomi, come un'ipotesi brillante e feconda. Di già Sebastiano Basson, Beauregard, Magneu, Sennert ed altri scrittori s'erano ingegnati di risuscitare quest'ipotesi. Gassendi presentò i due principii di Epicuro, il vóto e gli atomi, come la base primitiva di ogni teoria fisica. Egli rendea salva la sua ortodossia, riconoscendo Dio per creatore e motore primiero dell'universo; ma, supposta la creazione, egli pretese di ricavare dalla dottrina atomista la spiegazione de'fenomeni. La teoria sua sul vóto, impugnata da Cartesio, involgeva l'esistenza di una cosa la quale non era nè spirito nè corpo, e però estranea alle due grandi categorie, nelle quali, secondo la filosofia cartesiana, dovevano collocarsi tutte l'esistenze. Del rimanente, la filosofia fisica di Gassendi avea un carattere generale che gli era comune con quella di Cartesio; perciocchè costui diceva: « datemi materia e movimento, ed io spiegherò l'universo». L'uno e l'altro fondavano una filosofia meccanica la quale svolgendosi, dovea a mano a mano ridurre a leggi matematiche tutt' i fenomeni, eziandio fisiologici che sono la manifestazione della vita.

Tra gli altri seguitatori di Gassendi debbesi numerare F. Bernier, suo compendiatore, in Francia, e Gauthier Charleton, in Inghilterra.

Locke—Condillac—idee storiche—Giovanni Locke nacque in Inghilterra nella contea di Bristol nel 1632. Dopo a-

ver atteso alla medicina, all'anatomia e alla storia naturale, concepì il disegno del suo *Saggio sull' intendimento umano*, al quale sudò per venti anni e cui pubblicò nel 1690. Avvolto ne'politici perturbamenti del suo paese che gli cagionarono parecchie disavventure, espose la sua teoria sociale nel *Saggio sul governo civile*, e fe'comparire altri scritti intorno ad alcune quistioni religiose. Come cristiano, egli inchinava alle credenze sociniane. Morì nel 1704.

Stefano Bonnot di Condillac, nato a Grenobla nel 1715, e morto non lungi da Beaugency nel 1780, fu il maestro dell'infante Duca di Parma, nipote di Luigi XV. Il suo *Saggio sull' origine delle conoscenze umane*, il suo *Trattato delle sensazioni* ed il suo *Trattato de' sistemi*, contengono le basi e le principali spiegazioni delle sue teorie filosofiche. La sua grammatica e la sua logica fan parte del *Corso degli studi*, ch' egli compose per istruzione del principe la cui educazione gli era stata commessa.

ESPOSIZIONE—Il principio di sensualismo stabilito nella filosofia di Bacone, fu particolarmente sviluppato da Locke che lo mise come fondamento della sua psicologia.

Il *Saggio sull'intendimento umano* riguarda due quistioni fondamentali: 1.° l'origine delle idee considerate come modificazioni del subbietto pensante ; 2.° il principio delle conoscenze, cioè la corrispondenza dell'idee agli obbietti.

1.° *Origine delle idee.* Locke riconosce due sorgenti delle idee, la sensazione e la riflessione per la quale l' anima ha la conoscenza delle diverse sue funzioni. Tutte l'idee delle cose distinte dal subbietto pensante provengono dalla sensazione, e tutte l'idee di modi d'essere, o sia delle operazioni del subbietto pensante, l'idee di *percezione*, di *pensiere*, di *dubbio*, di *credenza*, di *ragionamento*, di *conoscenza*, di *volontà*, derivano dalla riflessione. Questa, comechè differisca dalla sensazione, perchè non si riferisce ad un termine esterno, pure ha un carattere essenziale che le è comune con lei, essendo che l'una e l'altra seco portano un sentimento, e potrebbesi dare alla riflessione il nome di senso interno, la qual denominazione esprimerebbe insieme la sua analogia colla sensazione e la sua differenza da essa.

L'idee relative alle cose debbono alla lor volta esser divise in due classi: in idee semplici che sono prodotti diretti del-

la sensazione e della riflessione, ed in idee complesse che l'intendimento forma coll' idee semplici, combinando insieme questi elementi primitivi.

Locke chiama a rassegna le principali idee che sono state o possono essere considerate come semplici ed elementari.

L' idea dello spazio ci è data dalla vista e dal tatto; ella in sostanza si risolve in quella di corpo.

L' idea di tempo proviene dalla riflessione dell' anima sulla serie dell' idee che le giungono l'una dopo l'altra.

L'idea d'infinità, oscurissima ed affatto negativa, si risolve nell' idea de' numeri i quali si concepiscono come capaci di essere ripetuti indefinitamente dallo spirito.

L' idea dell' identità personale risulta dall'unione della memoria e della coscienza, in forza della quale unione noi giudichiamo che cotal'azione passata sia stata fatta da quel medesimo essere che ora se la rappresenta.

L' idea di sostanza non può essere un' idea semplice, siccome quella che è la collezione, o la combinazione d' idee semplici che noi riferiamo ad un subbietto supposto. Del rimanente noi non abbiamo alcun' idea chiara di quello che si addimanda sostanza.

Le idee di causa e di effetto derivano o dalla sensazione o dalla riflessione; dalla sensazione in quanto che esprimono una successione di fenomeni di cui il primo giugne costantemente dopo l'altro, e dalla riflessione, perciocchè l'idea di potenza ci si fornisce principalmente dalla coscienza della nostra attività interna, o della nostra volontà.

L'idea del bene e del male non è in sostanza che l'idea di felicità o d'infelicità unita all' osservanza o al trasgredimento di una massima proposta come legge, cioè l'idea della ricompensa o del gastigo.

Dopo di aver favellato dell'origine delle idee semplici, Locke prende a considerare l'origine dell'idee complesse. Egli vuole spiegare come lo spirito umano, combinando prima l'idee semplici e poi i prodotti di queste prime combinazioni, e così di seguito, forma, con alcuni elementi primitivi, mercè la legge dell' associazione delle percezioni, tutte l'altre idee di cui egli è provveduto.

2.° Locke passa quindi alla quistione del *principio delle conoscenze*, o sia della corrispondenza dell'idee alle cose. E

percioccbè la favella esercita grand'influenza nella formazione dell'idee astratte, e addiviene l'occasione di moltissimi errori, egli tratta dapprima del rapporto delle parole all'idee per scovrire le illusioni di cui le parole sono la sorgente, e giunge finalmente al rapporto dell'idee alle cose o sia alla conoscenza.

Ogni conoscenza dipende dalla conformità dell'idee co' loro obbietti. Or per istabilire questa conformità, converrebbe mettere a confronto l'idea coll'obbietto, mentre da un'altra parte non si può conoscere l'obbietto che per mezzo dell'idea stessa. Locke non risolve questa difficoltà: solo suppone che tutte l'idee semplici sono necessariamente una rappresentazione delle cose.

L'idee sensibili sono la rappresentazione delle qualità de' corpi, siccome l'idee prodotte dalla riflessione sono la rappresentazione dell'operazioni dell'intendimento. Ma ancorchè si conceda che così vada la cosa, noi non potremmo conoscere nel sistema di Locke, se non le qualità delle cose, e non già alcuna esistenza sostanziale. Per ispiegar come le sensazioni siano rappresentative, Locke riproduce, con diverse parole, l'antica ipotesi di Democrito, o sia l'ipotesi delle immagini, o specie sensibili che distaccandosi da' corpi, entrano nell'organismo umano, e dagli organi sono trasmesse insino all' anima.

Egli esamina come l'idee nostre potrebbero essere rappresentative degli spiriti finiti, e poichè non può nell'idee, quali egli le ha concepite, trovare il principio di una siffatta rappresentazione, ne conchiude che non possiamo conoscere, per mezzo delle nostre idee, l'esistenza degli spiriti finiti, siccome non possiamo conoscere l'esistenza de' fantasmi per mezzo dell' idee che ce ne formiamo.

Egli si rifugge, per ottenere la certezza dell' esistenza degli spiriti, alla dottrina rivelata. Nel sistema di Malebranche, di cui quindi a poco darem l'analisi, l'esistenza de'corpi non può dimostrarsi, se non per mezzo dell' idea di spirito e di infinito. Or nella teoria di Locke, l'idea dell'infinito è la medesima di quella del numero indefinito; e niuna idea è rappresentativa dello spirito in quant'è spirito. Per ciò secondo lui non vi è alcun mezzo di giungere logicamente all' esistenza di Dio, sebbene egli si sforzi di sfuggire a questa conseguenza.

La teoria di Locke è stata sviluppata in Francia da Condillac in due maniere.

La sua analisi dell'operazioni dell'intelletto, siccome quella del linguaggio, contiene molte minute riflessioni le quali modificano, o compion di una maniera più o meno ingegnosa le dottrine del filosofo inglese. Ma esse non toccano la sostanza del sensualismo.

Non è così del principio di Condillac, secondo il quale tutte l'idee non sono che *sensazioni trasformate*. Locke avea riconosciute due sorgenti delle idee, la sensazione e la riflessione, o sia la conoscenza che l'anima piglia delle proprie operazioni. Condillac stabilì dapprima che tutte le operazioni dell'anima si riducono ad una sola, cioè all'attenzione la quale esiste in diversi gradi ed opera in vari rapporti, sicchè la riflessione stessa non sia altro che un modo dell'attenzione. Ma ch'è mai siffatta attenzione? Secondo Condillac, questa non è altro, che l'effetto di una sensazione predominante. Quindi tutto va a ridursi in un elemento unico, cioè nella sensazione. Da ciò sorge l'unità del sensualismo. Invece di due origini dell'idee non ve n'ha che una sola, ed invece di due stati dell'anima, passiva nella sensazione ed attiva nella riflessione, l'anima ha un sol modo di essere, ed è in tutto passiva. Questa dottrina di Condillac ha, in riguardo allo sviluppo del sensualismo, un'assai più grande importanza che le rimanenti parti della sua filosofia prese insieme. Imperciocchè con essa il sensualismo arrivava in fatto d'ideologia all'ultimo suo termine.

Del resto il metodo tenuto da Condillac non corrisponde per guari a' principii della sua filosofia. Imperciocchè egli pretendea da una parte tutto dedurre dalla osservazione, e dall'altra egli procedeva per via d'ipotesi; cioè per l'ipotesi di una statua dotata della facoltà di sentire, affin di spiegare l'origine delle conoscenze, e per l'ipotesi di due fanciulli lasciati in un deserto, per spiegar l'origine della favella.

OSSERVAZIONI—Il difetto radicale delle teorie di Locke e di Condillac è il disconoscere che esistono nello spirito umano alcun' idee necessarie, universali ed assolute, delle quali le sensazioni non possono contenere il principio. Il che è stato dimostrato con grandissimo nerbo di ragioni dal Cousin nel suo esame del sistema del filosofo inglese (1).

(1) *Storia della filosofia del XVIII secolo*, t. II, Corso del 1829.

Queste teorie vanno eziandio soggette ad un vizio fondamentale di metodo, poichè suppongono l'uomo che prima esercita una delle sue facoltà, poscia un'altra, quindi un' altra. Ma questo non è che un uomo fittizio, non già un uomo reale. La vita intellettuale importa l'esercizio simultaneo di parecchie facoltà dell' anima, quasi come la vita organica richiede a condizione il movimento simultaneo di parecchi organi. Nell'una e nell' altra vi è una strettissima unità la quale non può aversi con l' esercizio successivo delle facoltà o degli organi.

Elvezio—Se Condillac applicava all' ideologia il sensualismo, Elvezio, nato a Parigi nel 1715 e morto nel 1771, lo applicò alla morale. Tutta la sua teoria può ridursi a quest' entimema: nell' intelligenza non vi è altro che sole sensazioni; dunque non può esservi in ciò che riguarda la volontà, che piacere o pena. L'antecedente di questo entimema gli veniva somministrato dall' ideologia ch' allora dominava. Per provare il conseguente, egli poggiava su questo principio certissimo, che la volontà non possa esercitarsi se non sopra gli elementi fornitile dall'intelligenza. Or le sensazioni, per quel che riguarda la volontà, non sono nient'altro, se non pena o piacere.

Il sistema d'Elvezio contiene due ordini d'idee. Elvezio ragiona a tutto rigore, quando da'principii del sensualismo deduce che la morale dell'interesse è unica morale possibile, e questa parte de'suoi scritti, in quant'è dedotta da'suoi principii, non si può logicamente impugnare. Ma allorchè si sforza di trovare in questa dottrina morale l'origine de'doveri e della virtù, tutta l'arte de'sofismi non può nascondere l'enorme vizio della sua teoria. L'idea di virtù involge la subordinazione degl'inchinamenti individuali ad una regola che non può trovarsi nel puro ordine del piacere, avvegnachè il desiderio di godere, in sè riguardato, mira ad escludere tutto quello che limiterebbe la soddisfazione delle inclinazioni individuali.

Dottrine somiglianti a quelle di Elvezio sono state sostenute da Saint-Lambert e da parecchi altri moralisti del XVIII secolo.

D'Holbach—Questo filosofo materialista, nato nel Palatinato nel 1723 e morto nel 1789 in Parigi, applicò il sensualismo ad una teoria dell'universo la quale egli sviluppò nel suo libro intitolato il *Sistema della natura*.

Il pensiere non è altro che la facoltà di sentire, e le sensazioni sol corrispondono a cose sensibili. Il perchè ogn'idea di esseri spirituali non ha alcun fondamento.

Le sensazioni non ci scoprono nell'universo che la materia dotata di alcune proprietà e il moto essenziale ad essa, poichè sola la materia esiste.

Tutti gli esseri particolari non sono che varie combinazioni che il moto produce nella materia.

La forza motrice si sviluppa in vari gradi, perocchè produce, oltre la combinazione che va designata col nome di corpi bruti, un'altra combinazione che costituisce gli esseri organizzati, e sviluppandosi anche di più produce la sensibilità effettiva la quale non è altro che l'effetto di una certa maniera di organizzazione.

Tutte l'azioni dell'uomo necessariamente derivano o dal moto interno dell'organizzazione, o da'movimenti esterni che lo modificano.

D'Holbach dalla sua teoria cosmologica dedusse in riguardo alla società alcune conseguenze che in sostanza sono analoghe al sistema d'Elvezio.

Hume—In mentre che il sensualismo produceva in Francia la morale dell'egoismo e una cosmologia atea, Davide Hume, nato ad Edimbourg nel 1711 e morto nel 1776, lo spingea insino alle sue ultime conseguenze, e ne faceva derivare lo scetticismo.

Tutte le modificazioni dello spirito che vanno distinte dalle sensazioni, e che si chiamano idee,giudizi,eccetera, non sono, secondo Hume, che sensazioni affievolite, e quindi meno certe delle sensazioni propriamente dette. Ma queste eziandio sono necessariamente incerte, perchè noi non abbiamo ragioni bastevoli per affermare ch'esse corrispondano agli obbietti.

Comechè Hume abbia impugnata la certezza di tutte l'idee fondamentali, puossi nulladimeno ridurre la sua argomentazione scettica a tre capi principali.

Tutt'i giudizi che riguardano l'ordine fisico, si fondano sull'idea di causa; tutt'i giudizi relativi all'ordine morale involgono l'idea di virtù e di libertà; infine ogni teoria che vuole abbracciare nel tempo stesso il mondo fisico e morale, per spiegarne l'origine e concepirne l'unità, contiene l'idea di un principio universale degli esseri, o sia di Dio. Hume, mo-

vendo dal sensualismo, imprese a stabilire, che queste tre idee fondamentali, come conoscenze oggettive, non sono altre che ipotesi, o idee fittizie, le quali non hanno verun fondamento nell'umana intelligenza.

Nell'ordine fisico, l'esperienza non ci rivela altro che i rapporti di successione o di simultaneità tra i fatti. Or, da che *A* coesiste con *B*, non potrebbesi dedurre che l'una dipenda dall'altra; siccome da che *B* segue *A*, non si può conchiudere che *A* sia la causa di *B*. A corto dire, ogni affermazione di causa e di effetto oltrepassa i semplici rapporti manifestati dalle sensazioni che sono l'elemento unico delle umane conoscenze; ed irragionevolmente pretende di ricavare da questo fondo primitivo dell'intelligenza alcune idee di cui esso non contiene i germi. Ma, tolta di mezzo l'idea di causa, tutt'i nostri giudizi sul mondo fisico necessariamente svaniscono. Imperciocchè primieramente noi non giungiamo a spiegare in qualche maniera i suoi fenomeni, se non applicando loro quest'idea, e di più per lei, e per lei sola noi possiamo credere all'esistenza stessa de'corpi, giacchè noi non vi prestiamo credenza, se non perchè li consideriamo come le cause delle nostre sensazioni.

Le idee sulle quali poggiano i nostri giudizi che riguardano l'ordine morale, non hanno una base più reale. Imperciocchè l'uomo ristretto per necessità nella sfera delle sensazioni, non può aver altro principio ragionevole che lo muova fuorichè l'idea del suo interesse personale; per contrario, l'idea di virtù involge alcuna cosa distinta dall'egoismo, e però essa non ha alcun principio nell'intelligenza. La virtù non può derivare, che da un sentimento privo di ogni motivo ragionevole che Hume paragona al gusto; ma giacchè questo sentimento non ha, nel suo sistema, alcun fondamento che la ragione possa concepire, si giugne ancora per tal riguardo allo scetticismo. Ed in quanto all'idea del libero arbitrio, noi sentiamo, è vero, che vogliamo, ma non sentiamo niente al di là. L'esperienza interna che rende certo il fatto della volontà, niente ci dice sull'origine di questo fatto che noi attribuiamo ad una forza libera. L'idea di libertà d'altronde è contraddittoria, perocchè la scelta libera non è possibile senza motivi, ed ogni motivo che determina l'uomo ad operare, non può essere, in ultima analisi, che una sensazione più forte che trascina necessariamente la volontà di lui.

Finalmente, lo spirito umano non può risalire, esercitando legittimamente le sue facoltà, insino all'idea di un principio universale degli esseri. Conciossiachè egli stando agli elementi dati dalle sue sensazioni, non potrebbe giungere all'idea di Dio se non per via d' induzione, cioè considerando Dio come cagione, e l' universo come effetto. Or l'idea di causa è per natura incerta, ed anche quando avesse alcun valore reale nella sfera de'fatti sperimentali, non ne seguirebbe perciò che dovesse avere la stessa forza, allorchè venisse trasportata fuori della sfera dell'esperienza umana.

Hume applicò la filosofia sensualista alla storia delle credenze religiose. Gli uomini non hanno adorato originariamente che i fenomeni della natura la cui potenza loro appariva terribile o benefica; e poi procedendo di astrazione in astrazione, gli hanno trasformati in divinità. Per tal modo lo spirito umano ha formato, al di fuori del mondo sperimentale, un altro mondo di sua invenzione.

Sezione II.

CARTESIO — IDEE STORICHE — Renato Cartesio nacque nel 1596 a La Haye, in Turenna. Seguì le insegne militari, ma la vita durata in battaglie non lo distolse dalle sue meditazioni. Dopo di aver viaggiato in più contrade di Europa, si ritirò nell'Olanda per attendere unicamente a'lavori di cui avea conceputo il disegno. Il suo genio erasi già conosciuto per le grandi scoverte ch'egli aveva fatte nelle scienze matematiche e nelle fisiche, allorchè pubblicò le due sue principali opere filosofiche, il *Discorso sul metodo per ben condurre la propria ragione e cercar la verità nelle scienze*, e le sue *Meditazioni riguardanti la prima filosofia.* I seguaci della filosofia di Aristotele, che Cartesio avea combattuto con vigore, non si fermarono sempre ad impiegar contro di lui le armi della discussione. Voet, professore di teologia nell'università protestante d'Utrecht, lo perseguitò con orribili calunnie. Cristina, regina di Svezia, gli offrì a Stoccolma un asilo, ove egli morì nel 1650. Per la domanda fattane dall'ambasciatore di Francia, le sue spoglie mortali furono trasferite a Parigi.

ESPOSIZIONE—Cartesio considerava la scienza umana, e specialmente la filosofia, come uno sforzo della ragione per dedurre dalle prime cause le regole della condotta degli uomini

e delle arti pratiche. Egli estimando in tale riguardo la scienza quale esisteva a' suoi tempi, credette riconoscere ch' essa fosse molto difettosa. Da una parte, alcuni principii fondati non sulla ragione, ma su d' una cieca fidanza nelle tradizioni scientifiche del passato; dall' altra alcune conseguenze che spesso non andavano a parare ne' risultamenti pratici; in una parola, incertezza ne'fondamenti e sterilità negli effetti, sembrarono a lui essere i vizi radicali della scienza dell'età sua.

Egli da ciò dedusse la necessità di costruir nuovamente l'edifizio delle umane conoscenze, il che non poteva fare se non o con l'idee degli altri, o con le sue proprie. Accettare dall'altrui autorità i principii per questa grand'opera, era lo stesso che metter novellamente la scienza in quello stato donde voleva ritrarla. Conveniva dunque innanzi tutto separarsi dalle idee ricevute tra gli uomini, e racchiudersi nelle idee sue proprie; ma queste ancora poteano essere un complesso di errori, o almeno un mescuglio di errori e di verità. Quindi niun mezzo avvanzava di sceverar queste da quelli, qualora egli avesse ritenuta una sola di queste idee come vera, o conforme alla realtà; poichè l'errore poteva rinvenirsi anche in questa stessa idea. Il perchè conveniva, in secondo luogo, spogliarsi di tutte le proprie idee, cioè dubitare di loro, siccome egli per l'innanzi avea fatto de'pensieri degli altri. In questo stato e' rimaneva col solo dubbio, ed era mestieri che cercasse in sè il principio onde costruir nuovamente tutte le conoscenze umane. « Non è poco tempo da che mi sono addato, dice Cartesio, che fin da' miei primi anni ho ricevuto come vere alcune false opinioni, e che quel che ho poi fondato su principii tanto malamente fermati, non potrebbe essere, se non assai dubbioso ed incerto. Per conseguente io ho giudicato bene esser mestieri ch'io cominciassi seriamente, una volta in vita mia, a disfarmi di tutte le opinioni che aveva ricevute innanzi senza esaminarle, e costruir tutto di nuovo dalle fondamenta, per istabilire alcun che di fermo e di costante nelle scienze ». (*Medit.* I.)

Ma il dubbio contiene in sè il pensiere attuale, e questo l'esistenza. Io dubito, dunque io penso; *io penso, dunque io sono;* ecco quel che l'uomo ritrova in sè nell'atto medesimo del dubbio. Qui Cartesio riconoscea, o pur credea riconoscere nella coscienza del *me* un fatto e un principio. Il fatto è il

dubbio, il pensiere, l'esistenza; il principio è il rapporto del dubbio al pensiere, e del pensiere all'esistenza. Egli affermava il pensiere come rinchiuso nell'idea del dubbio, e l'esistenza come rinchiusa nell'idea del pensiere; e la percezione di questi rapporti si trasformava in quel principio generale: *Tutto quel che va compreso chiaramente nell'idea di una cosa, debbesi affermar di essa cosa.*

Ma sin qui Cartesio non era uscito fuor di sè stesso. Or si trattava di sapere s' egli potesse uscirne, cioè se invece di possedere la sola conoscenza di sè stesso, come essere pensante, egli potesse giungere, mercè del suo pensiere, ad acquistare la conoscenza delle realtà esterne. Siffatto era il problema da risolversi: trovare un'idea che non possa sussistere come concezione dello spirito, senza ch'esista eziandio il suo obbietto, cioè un'idea che non sia subbiettivamente possibile, se non in quant'è oggettivamente reale. Cartesio collocò nell'idea dell'Essere sommamente perfetto il principio dell'unione dell'idea con la realtà. L'idea di somma perfezione contiene l'esistenza, poichè l'esistenza stessa è una perfezione. « Se noi domandiamo non per riguardo ad un corpo, ma per riguardo ad una cosa qualsisia che abbia in sè tutte le perfezioni che possano trovarsi insieme, se l'esistenza debba annoverarsi fra quelle, egli è vero che dapprima potremmo dubitarne, perciocchè il nostro spirito ch'è finito, non essendo adusato a considerar le perfezioni se non separatamente, non divisera forse sul principio quanto necessariamente esse vadano unite tra loro. Ma se maturamente esaminiamo, se l'esistenza convenga all'Essere sommamente potente, e qual maniera di esistenza gli convenga, chiaramente e distintamente potrem conoscere in primo luogo che almeno gli convenga l'esistenza possibile, siccome conviene a tutte le altre cose di cui abbiamo in noi qualch'idea distinta, ed anche a quelle che sono un'invenzione del nostro spirito. Inoltre poichè non possiamo pensare che la sua esistenza è possibile, senza che nello stesso tempo, avendo riguardo alla sua potenza infinita, non conosciamo ch'egli può esistere per sua propria forza, noi dedurremo da ciò che realmente è, e che da tutt'eternità è stato; giacchè il lume della ragione ci manifesta evidentemente che quel che può esistere per propria virtù, mai sempre esiste; ed in tal guisa noi conosceremo che l'esistenza

necessaria è contenuta nell' idea di un Essere sommamente potente, non per una operazione arbitraria dell' intendimento, ma perchè l' esistere appartiene alla vera ed immutabile natura di questo Essere; e ci sarà agevole conoscere ch' è impossibil cosa che quest'Essere sommamente potente non abbia in sè tutte le altre perfezioni che contengonsi nell'idea di Dio, per maniera che di lor propria natura, e non per un' operazione dell'intendimento, esse siano tutte insieme unite ed esistano in Dio ». (*Risp. alle I^e Ob.*) Per tal modo siccome io ho affermato la mia esistenza, perciocchè l' idea di essa si comprende nella nozione del pensiere, così io affermo l'esistenza dell'Essere sommamente perfetto, perchè l'esistenza si comprende nell'idea stessa di quest'Essere. Adunque l'esistenza di una realtà esterna poggia sulla medesima base logica della realtà interna.

Cartesio nella sua terza *meditazione*, nella quale si adopera di uscire dal *me*, innalzandosi sino a Dio, s' era ingegnato di mostrare l' esistenza di Dio, non secondo i caratteri interni dell' idea dell'infinito, ma secondo le relazioni esterne, cioè risalendo da quest' idea alla cagione di essa. Egli avea detto: l' intelligenza mia, essendo finita, non ha tratta da sè stessa l' idea dell'infinito; ogni causa finita qualunque siasi, è parimenti incapace di produrla; bisogna dunque che quest' idea sia stata prodotta in me dallo stesso infinito. Ma, nella sua risposta alle obbiezioni propostegli, egli insistette sulla pruova dedotta da' caratteri interni dell' idea di Dio. La prima di queste pruove, cioè quella *a posteriori*, suppone, oltre l' idea dell'essere infinitamente perfetto, la certezza della nozione di causa, e la pruova *a priori* suppone solamente la nozione logica dell' infinito. Questa pruova era conceputa da Cartesio come l'affermazione semplice di quel ch' è contenuto in quest'idea, siccome il principio: *Io penso, dunque sono*, non era ch' affermazione di quello che si contiene nell' idea di pensiero. La seconda operazione dell' intelligenza era parimenti identica alla prima, non essendone che una pura trasformazione. La pruova *a priori* dunque andava meglio d' accordo che l' altra col procedimento fondamentale della ragione; ond' essa eziandio ha avuto il predominio nella filosofia cartesiana.

Sin qui abbiamo esposto qual è, secondo Cartesio, lo svolgimento necessario del pensiere che contempla sè stesso: e questo svolgimento non è compito se non quando involge Dio.

Senza l' idea di Dio, l' uomo potrebbe supporre ch' ei sia, eziandio nell' idee sue più chiare, lo zimbello di un genio malvagio intento ad ingannarlo, o almeno nulla troverebbe nel pensiero che cacciasse via necessariamente cotal supposizione. Ma il pensiere decomponendosi, in ultima analisi, nell' idea dell'Essere sovranamente perfetto e sovranamente verace, esclude la possibilità di quest' illusione esterna, siccome originariamente l' idea di pensiere, decomponendosi in quella di esistenza, ha escluso il dubbio puramente interno.

Cartesio era giunto a conoscere una realtà esterna, origine di ogni altra realtà, applicando questo principio : tutto quel che si contiene nell' idea d' una cosa, debb' essere affermato di questa cosa stessa. E continuando ad applicar cotal principio, doveva giungere alla conoscenza di tutte le realtà. Ma, siccome ei poteva falsamente applicarlo, conveniva cercare, come l' uomo sia indotto in errore, per allontanar questo nella stessa sua fonte. Donde vien dunque l'errore? Dall'intelligenza o dalla volontà? L' intelligenza produce l'idee, e niun'idea può esser falsa, perciocchè sarebbe necessario, affinchè ciò si avverasse, che l' idea di una cosa non contenesse quel che contiene. Epperò l' errore non ha la radice nell' intelligenza, nè può aver luogo, se non quando l' uomo per un atto di sua volontà, afferma quel che non è contenuto nell' idee. « Da che dunque, egli dice, nascono i miei errori? ciò avviene sol da che la volontà essendo molto più ampia e vasta dell' intelletto, io non la mantengo negli stessi limiti, ma l' allargo altresì a quelle cose che non intendo; ed essa essendo a queste cose di per sè indifferente, assai facilmente forvia, e sceglie il falso per il vero, ed il male per il bene, dal che interviene che m' inganno e pecco ». (*Medit.* IV.) Adunque la regola generale de' giudizi umani si riduce a tener la volontà ne' limiti medesimi dell' intelletto.

Cartesio credette aver riconosciuto in questa serie di procedimenti che addimandò *dubbio metodico*, i fondamenti della certezza umana. Dopo fermata questa base, egli si affaticò di costruire il sistema delle conoscenze.

L' uomo nella propria coscienza scontra due specie d' idee, cioè l' idea del pensiere e quella dell' estensione. Tutte l'idee umane appartengono a queste due categorie; giacchè tutte le altre idee risguardanti sia quel che dicesi anima , sia quel

che si chiama corpo, non esprimono altro, se non le prime alcuni attributi particolari del pensiere, e le seconde alcuni attributi dell' estensione. Ed essendo siffatte idee primitive essenzialmente distinte, egli ne deduce che le sostanze che hanno per attributo fondamentale il pensiere o l' estensione, siano ancora necessariamente distinte. Il mondo comprende dunque due classi di esseri di natura differente, che sono gli spiriti e la materia, o sia i corpi. In tal modo ragionando Cartesio giunse a stabilire che l' essenza dello spirito risiede nel pensiere, e l' essenza della materia nell' estensione, e questo fu uno de' principii fondamentali di tutte le teorie sue, le quali si dividono in due parti, che sono la filosofia degli spiriti e la filosofia de' corpi.

La teoria degli spiriti comprende quella di Dio e quella dell'uomo, in quant' è essere pensante. L'idea di Dio contenendo l' unità, esclude la divisibilità e l' estensione. Il perchè Dio è spirito e non corpo. La sensazione suppone il corpo; quindi in Dio non vi è alcuna sensazione, ma Egli è intelligenza pura e pura volontà.

In quel che riguarda lo spirito creato, la parte del cartesianismo degna di osservarsi maggiormente è la teoria dell'*Idee innate*. L' intelligenza possiede l' idea dell' infinito, e perchè ella è al tempo stesso finita, non potrebbe acquistare quest' idea per mezzo delle proprie operazioni limitate, come lei. Per il che questa idea e tutte quelle che ne derivano, e ne sono come un' individuazione, non sono idee acquistate, ma alla nostra intelligenza sono comunicate dal Creatore, cioè sono innate. Qui Cartesio va all'estremo opposto del baconismo che considerava l' anima umana, come una tavola rasa. Nondimeno Cartesio non pretendeva che quest' idee fossero innate, in questo senso ch' esse fossero perpetuamente presenti allo spirito. « Allorchè, e' dice, io affermo che alcun' idea è nata con noi, o ch' ella è dalla natura scolpita negli animi nostri, io non intendo già ch' ella si presenti mai sempre al nostro pensiere, perciocchè così non ve ne sarebbe alcuna; ma intendo solo che abbiamo in noi la facoltà di produrla ». (*Ob. e Risp.* III.)

Cartesio metteva una gran differenza tra la maniera di provare l' esistenza dello spirito, e la maniera di provare l' esistenza de' corpi. Egli è vero, che nel sistema di lui la veracità divina era la guarentigia primitiva e generale dell' idee umane nel senso di sopra esposto. Ma, posta questa guaranti-

gia, si arrivava a conchiudere l'esistenza degli spiriti, sviluppando quel che si contiene nell'idea stessa del pensiere, mentre che svolgendo la sola idea di estensione, non si potrebbe inferire l'esistenza de' corpi; essendo che il pensiere contiene per sè stesso l'idea di un soggetto pensante. Ma l'idea dell'estensione non importa necessariamente l'esistenza di un obbietto esteso, giacch' ella può essere una semplice modificazione dello spirito. Per dimostrare l'esistenza de'corpi, convien dunque farvi intervenire un elemento distinto dall'idee, cioè fondarla sull'inchinamento naturale che ci porta a credere alle sensazioni nostre, e un tale inchinamento stesso non può concepirsi come capace di generare la verità, se non in quanto è una spinta dell'autore stesso della nostra natura. Adunque la certezza dell'esistenza de' corpi dipende dalla veracità divina, in quanto ch'ella è la guarentigia non solo delle nostre idee, ma eziandio degl' istinti nostri; il che vuol dire che noi ammettiamo l'esistenza de' corpi unicamente per credenza, mentre che ammettiam quella degli spiriti perchè la concepiamo.

Dopo aver stabilita per questa via l'esistenza del mondo corporale, Cartesio ne fece il second' obbietto delle speculazioni sue. Qui si manifesta una correlazione tra la sua teoria degli spiriti e quella de'corpi. Imperciocchè nella sostanza spirituale si distingue il pensiere che ne forma l'essenza, e quindi la volontà ch'è in qualche modo il pensiere in movimento. Nella sostanza corporale si distingue l'estensione ch'è la sua essenza, e poscia il moto che si produce in lei. Quindi la filosofia fisica è la teoria sia delle proprietà immutabili dell'estensione, sia delle proprietà mutabili che pendono dal moto. Tutte le spiegazioni adunque de' fenomeni materiali debbono partire dalla meccanica poggiata sulla base della geometria.

Cartesio rivolse dapprima la sua filosofia meccanica a' fenomeni del mondo inorganico. Nella sua metafisica egli avea conosciuto Dio come creatore della materia e primo motor dell'universo. Dio, secondo l'osservazione di Pascal (1), non compariva in cima alla cosmologia cartesiana, se non per dare, nel principio delle cose, una picciola scossa al mondo e metterlo in via. Ma, adempiuta quest' operazione, la meccanica spiegava tutte l'operazioni della natura. In tal modo Cartesio

(1) *Pens.* par. I, art. 10.

bandì dalle teorie fisiche tutte l' investigazioni delle cause finali. Queste ricerche erano secondo lui una presunzione ed un ostacolo a' progredimenti della scienza : una presunzione, perchè lo spirito limitato dell' uomo non dovea pretendere di scovrire i fini propostisi dall' intelligenza infinita, ed un ostacolo a' progredimenti della scienza, perchè esse distoglievano la scienza dall' osservazione delle cause operative, per condurla nelle speculazioni sulle cause occulte.

Cartesio escluse altresì l' idea di spazio in quanto differisce dall' idea di corpo. L' idea di spazio non è altro ch' una modificazione dell' idea d' estensione ; e giacchè l' estensione è l' essenza de' corpi, non può esistere spazio là ove niun corpo rattrovasi e, a dirla diversamente, il vòto è affatto impossibile. E' rigettò altresì gli elementi indivisibili detti atomi, perciocchè cotale indivisibilità non regge coll' idea di estensione, e l' estensione non può comporsi che da elementi che le sono analoghi. Per conseguente ammise la divisione della materia infinita, e nello stesso tempo la sua estensione senza limite. Avvegnachè supporre il mondo materiale attualmente limitato, sarebbe supporre, al di là de' limiti del mondo, un vòto infinito, la qual cosa è contraddittoria secondo i principii della sua filosofia.

Da queste idee sull' estensione e sul vòto, combinate con alcuni principii generali di meccanica, ei dedusse la celebre teoria de' vortici che appartiene alla storia della fisica, la quale rovinò per la teoria di Newton sull'attrazione. Il vòto negato da Cartesio riapparve nel sistema del suo rivale.

Cartesio, seguendo lo sviluppo della sua filosofia meccanica, l' applicò agli esseri organici. Gli animali non sono altro che automi privi di ogni facoltà di sentire. I movimenti che essi eseguono, comechè siano bene ordinati, non provano, come nemmeno i movimenti d' un orologio, l' esistenza di un principio sensitivo; e giacchè nulla v' ha che sia nella natura inutile, sarebbe fuor di ragione supporre delle anime create unicamente per produrre un ordine di fenomeni che potrebbe aver luogo senza il loro intervento. Tutt' i fenomeni della vita organica che si manifestano negli animali, e con maggior dritto quelli che veggonsi ne' vegetali, possono e debbono riferirsi alle leggi del moto. Lo stesso dite della vita organica nell' uomo, stantechè le sensazioni e le passioni hanno la lor

sede senza fallo nel principio spirituale, ma le loro cagioni fisiche rientrano nella teoria generale della meccanica, applicata all'organismo umano.

Se per un sol momento si considera il complesso della dottrina di Cartesio, si vede che la sua filosofia riguardante il mondo de' corpi, era totalmente divisa dalla sua filosofia degli spiriti. Egli avea collocate in principio di tutte le sue teorie due idee che dovevano contenere tutte le altre, cioè l'idea del pensiere e quella dell'estensione. E giacchè non esisteva nel suo sistema alcuna unione percepita dallo spirito tra queste due idee radicali, ne derivavano necessariamente due ordini di speculazioni parallele, che non potevano giammai incontrarsi in alcun punto. Come concepire in questo caso l'azione del corpo su l'anima, e dell'anima sul corpo, o almeno la corrispondenza ch'èvvi tra ambedue? Sotto questo rapporto la filosofia di Cartesio conteneva una grande lacuna la quale non pochi de' suoi discepoli, specialmente Malebranche, s'ingegnarono di riempire con la ipotesi delle *cause occasionali* di cui tantosto parleremo.

OSSERVAZIONI—1.° Nella filosofia di Cartesio è da distinguere la spinta ch'essa ha dato agli spiriti, e le teorie che ha messe fuori. Molte tra le sue teorie son cadute nell'obblio, ma la spinta stabilita dalla lotta di Cartesio contro il giogo dell'usanza e i pregiudizi di scuola, tuttodì sussiste.

2.° Il dubbio metodico di Cartesio ha dato luogo in questi ultimi tempi a lunghe discussioni sul fondamento e la regola della ragione umana, alle quali rimandiamo i nostri lettori.

3.° La maggior parte de' filosofi han cercato un procedimento logico sicuro per passare dall'interno all'esterno, dal pensiere alle realtà esterne. Cartesio ha risoluto questa quistione per via del procedimento che avea adottato s. Anselmo sin da' primi tempi dell'ordinamento scientifico del medio evo. La solidità delle teorie cartesiane dipende fondamentalmente dal sapere, qual valore debba darsi alla dimostrazione dell'esistenza dell'infinito per mezzo dell'idea dello stesso infinito.

4.° Il cartesianismo, stabilendo che il pensiere sia tutta l'essenza dello spirito, siccome l'estensione è quella della materia, ha posto il principio di un divorzio essenziale tra le scienze spirituali e le fisiche.

5.° Per la sua teoria dell'idee innate, il cartesianismo fu

un'opposizione al sensualismo della filosofia inglese, e specialmente alla filosofia nominale di Hobbes. Egli ha somministrato in tal modo forti considerazioni in favore dell'immaterialità dell'anima umana.

6.° L'intendimento di voler ridurre tutte le scienze fisiche a leggi meccaniche, non è stato aiutato dagli sviluppi ulteriori di queste scienze medesime. I progressi della fisiologia animale o vegetale han fatto conoscere che i fenomeni della vita organica pendono primitivamente da leggi tutto diverse.

7.° La filosofia di Cartesio considerata ne' principii suoi e nel punto onde muove, dava la spinta all'osservazione de' fatti interni, siccome la filosofia di Bacone ne spingeva ad investigare i fatti esterni. Quest'era un flusso del pensiere verso le sensazioni; quella un riflusso del pensiere in sè stesso. La psicologia moderna è figliuola del cartesianismo.

Malebranche—idee storiche—Niccola Malebranche, nato nel 1638 a Parigi, entrò nella Congregazione dell'Oratorio. La lettura del *Trattato dell' uomo* di Cartesio lo determinò agli studi filosofici cui egli con molto calore imprese. Egli a mano a mano diè a luce la *Ricerca della verità*, le *Conversazioni cristiane*, le *Meditazioni cristiane e metafisiche*, un *Trattato di morale*, i *Trattenimenti sulla metafisica e la religione*, ed altri scritti che richiamarono l'attenzione degli uomini più rinomati di Europa. Sostenne alcune controversie con Arnauld, Bossuet, il p. Lamy e Regis. I suoi lavori finirono con la sua vita nel 1715. Il genio contemplativo di Malebranche andava in cerca di tranquille solitudini. Questo Platone cristiano amava di meditare all'ombra de' begli alberi del collegio di Juilly che ancora è pieno di sue ricordanze.

esposizione—Tutto l'edifizio della filosofia di Malebranche poggia sulla distinzione dell'idee e delle sensazioni. I filosofi che più aveano insistito sul dualismo dello spirito umano, si erano, la maggior parte almeno, fermati ad opporre all'idee le sensazioni. Malebranche trasse più oltre cotal dualismo, avendo notato che l'elemento opposto all'idee, o almeno essenzialmente da loro distinto, ha un carattere tutto suo proprio, indipendentemente dalle diverse cagioni che possono produrlo, e che questo elemento consiste nel sentimento che avverte l'anima delle sue modificazioni, qualunque sia l'origine o interna o esterna di questo sentimento stesso.

Le idee sono la vista dello spirito. Quindi esse debbon essere la vista di ciò ch' è, ed il niente che non ha alcuna proprietà, non è visibile. Infatti vedere il niente e non vedere è la medesima cosa. L' idea dunque non è una semplice modificazione dell' anima, ma sì la manifestazione di un obbietto realmente esistente fuori di lei.

Ma tutt' altrimenti avviene de' sentimenti; imperciocchè per mezzo di essi lo spirito niente concepisce, ma è solo avvertito del suo stato attuale senza ch' egli se ne renda conto, e senza che il comprenda; quindi il sentimento non è altro che il rimbombo confuso di una semplice modificazione dell' anima.

Gli obbietti dell' idea sono eterni, immutabili, necessari, sia che non apparìscano, sia che apparìscano come tali allo spirito. Il sentimento corrisponde soltanto ad alcune modalità le quali potrebbero essere e non essere.

Seguita da questi principii, ch' esista ogni cosa di che uom ha idea. Indarno si pretenderebbe dimostrare che abbiam spesso idea di cose che non esistono, quest' obbiezione poggia sulla confusione dell' idee e de' sentimenti, ed affinchè ciò si conosca, prendiamo due esempli, il primo nell' ordine morale, e il secondo nell' ordine puramente fisico.

Dapprima io mi rappresento un uomo che fa un'azione buona e giusta. Se quest' uomo realmente esistesse, io non potrei essere altrimenti avvertito dell' esistenza di lui e della sua azione che per mezzo delle mie sensazioni o, in ultima analisi, per mezzo delle semplici modalità della mia anima. Rappresentandomi quest' azione che non esiste, rimango adunque nel limite del sentimento, e non entro mica in quello delle idee. L' unico obbietto dell' idea non è già l' azione, ma la qualità buona di essa, la quale non è che una particolarizzazione di quel che lo spirito concepisce come una realtà eterna, cioè della giustizia. Per l' idea io veggo quel ch' è, e per mezzo del sentimento l' anima mia si modifica, senza ch' esista l' obbietto di questa modificazione.

Consideriamo di poi l' idee che ci formiamo di quel che va detto il mondo de' corpi. Tutto quello che lo spirito vi concepisce, si riduce ad alcuni rapporti di figura e questi si risolvono tutti nell' idea generale di estensione la quale si particolarizza in questa o in altra figura. Questa *estensione intelligibile* è molto distinta dall' estensione attuale. Questa è

determinata e limitata; quella si conosce come infinita, giacchè contiene tutte le figure possibili, e comechè sia puramente intelligibile, è sommamente reale, tra perchè è infinita, e perchè tutt'i rapporti di figure che sussistono in essa, sono immutabili e necessari. Ma se noi abbiam l' idea dell' estensione intelligibile, abbiam solamente il sentimento dell' estensione attuale e determinata. I suoni, i colori e, in una parola, tutto quel che non va tra i rapporti di figure, niente fanno concepire allo spirito, ma solo l' ammoniscono ch'egli prova questa o quell' altra sensazione all' occasione di un corpo che egli crede esistere. Ciò posto, allorchè ci rappresentiamo un òbbietto che non esiste attualmente, che cosa vediamo noi? Il nostro spirito vede la figura che gli attribuisce, e i rapporti che ha con le altre figure, le quali tutte cose esistono realmente nell' estensione intelligibile. In quanto al colore e all' altre proprietà analoghe che noi gli diamo, esse non esprimono l' obbietto delle nostre idee, ma quello de' nostri sentimenti, e sebbene l' obbietto de' nostri sentimenti non esista, neppure sussiste quello delle nostre idee. Tutto quel che si riferisce al sentimento può non essere, ma noi qui non concepiamo ancora se non quel ch' è.

Da questa teoria dee inferirsi che la filosófia poggia sul ligame dell' idee. Laddove rompasi questo ligame, e manca l'idea per cedere il luogo al solo sentimento, lo spirito rimane nell'oscurità. Quindi il filosofo deve cercare un'idea cui congiunga, mercè d' indissolubili legami, tutta la catena dell' idee umane.

Malebranche, ad esempio di Cartesio, stabilisce il principio della scienza nell' idea di Dio, o sia nell' idea dell' Essere infinitamente perfetto. Da una parte, quest' idea involge l' esistenza stessa del suo obbietto; dall' altra, l' idea dell' infinito racchiude tutte l' idee le quali non possono giammai essere che particolari aspetti in cui si mostra l' idea universale dell' Essere. E giacchè l' io ch' è il punto donde muove la filosofia, è finito, ne segue ch' il finito esista insieme coll' infinito. Di qui nasce l' idea di creazione, perciocchè l' idea del finito non racchiude quella di esistenza necessaria.

Il mondo è fra i possibili il più perfetto. Imperciocchè Dio contemplando tutt'i mondi possibili, non ha potuto voler effettuare un mondo men perfetto, anteponendolo ad un mondo in cui le perfezioni divine si fossero più compiutamente

manifestate. Giacchè non potendovi essere alcuna ragione di preferire il meno al più, ogni scelta senza ragione sarebbe opposta alla sapienza divina. Ma conviene di più por mente che la perfezione del mondo suppone che Dio il quale è la somma potenza e la sovrana sapienza, agisca per via di leggi le più generali e le più semplici, siccome gli agenti finiti operano secondo leggi tanto meno semplici e meno generali, quanto son meno sapienti e meno potenti. Considerando in quest'aspetto la cosa, si concepisce come avvenga che quelle che noi crediamo imperfezioni nell'opera del Creatore, appartengano alla perfezione medesima di quest'opera. Queste imperfezioni apparenti sono la conseguenza delle leggi più generali, cioè delle più perfette; e il mondo con queste leggi generali, a malgrado degl'inconvenienti particolari di esse, è migliore di quel che sarebbe, se si togliessero quest'inconvenienti e quindi si distruggessero le leggi generali.

Ma di quali esseri è composto il mondo? Sonovi spiriti e corpi? V'è alcuna differenza di natura tra'corpi e gli spiriti?

L'idea di corpo o di materia si risolve in quella dell'estensione attuale. Ma l'estensione è una sostanza o una modalità? Non si può pensare ad un cerchio o ad un quadrato senza pensare all'estensione; quindi la quadratura e la rotondità non sono che modalità dell'estensione. Ma si può pensare all'estensione senza pensare ad altra cosa; ella non è dunque un semplice modo, ma una sostanza. Or, l'idea dell'estensione non contiene quella del pensiere; dunque la materia la cui essenza è l'estensione, debb'essere, se realmente esiste, una sostanza che essenzialmente differisce dalla sostanza pensante, o sia dallo spirito.

Stabilita questa distinzione, è agevol cosa conoscere che Dio, creando il mondo, abbia dovuto dar origine ad un mondo di spiriti. Giacchè e' produce mai sempre il più perfetto, e gli spiriti capaci di pensare, cioè di conoscere e di amare, son senza fallo per natura superiori a'corpi. Per tal modo l'esistenza degli spiriti è contenuta nell'idea stessa di creazione.

Ma la connessione dell'idee ne mena parimenti a riconoscere l'esisteuza de'corpi? Primamente non si concepisce veruna connessione necessaria tra le impressioni che diconsi sensazioni, e l'esistenza degli obbietti esterni, avvegnachè Dio per l'efficacia della sua infinita potenza potrebbe produrre que-

st'impressioni medesime, se il mondo corporale non esistesse. Or se quest'impressioni risguardate in sè stesse non provano la sua esistenza, convien dunque rimontar più oltre e combinare, siccome ha adoperato Cartesio, l'inchinamento naturale che ci mena a credere alla testimonianza de'sensi, colla veracità di Dio. Ma qui ancora si rompe la catena dell'idee, quando si vuol che vada a finire nell'esistenza de'corpi. Nel vero, la veracità di Dio sarebbe la guarentigia immanchevole delle nostre sensazioni, se l'inchinamento che ci fa riferire le sensazioni nostre ad oggetti esterni, fosse realmente invincibile. Ma tutto altrimenti avviene: Dio ci somministra un mezzo di resistere a questo inchinamento, e questo mezzo è la possibilità da noi concepita di aver sensazioni così costanti ed uniformi, senza l'intervento de'corpi, come quando intervenissero i corpi stessi. Dal che Malebranche inferisce che l'esistenza de'corpi non può concepirsi in una maniera sicura se non per via di rivelazione.

A quest'ultima opinione si è opposto, ch'ella conteneva un circolo vizioso, essendochè la rivelazione stessa presuppone la fede alla testimonianza de'sensi che rendon sicuri i fatti contenuti nell'idea di rivelazione. Ma i seguaci della filosofia di Malebranche han risposto non esservi questo paralogismo. Perocchè se i corpi non esistono, convien sempre ammettere che le impressioni sensibili spettanti alla rivelazione, son prodotte in noi dalla potenza divina. Or ripugnerebbe alla sapienza di Dio produrre un tal sistema di apparenze, se queste apparenze non contenessero realmente una rivelazione divina. Ciò fermato, e'dicevano, che sarebbevi circolo vizioso, se si conchiudesse l'esistenza de'corpi dalla rivelazione e la rivelazione dalla esistenza de'corpi. Ma la cosa non va così. Dalle apparenze sensibili, ligate o pur no a'corpi, fondati sulla sapienza divina, noi deduciamo l'esistenza di una rivelazione; quindi ascoltando la parola rivelata senza che ancor sappiamo che i corpi siano o non siano, noi vediamo ch'ella espressamente insegna la loro esistenza. Per tal modo noi riconosciamo, per l'autorità della rivelazione, che le nostre impressioni sensibili corrispondono ad un termine esterno detto corpo; e noi abbiamo ammessa la rivelazione, combinando solo il fatto dell'impressioni sensibili con un altro termine, cioè colla sapienza divina.

Ma se l'universo si compone di due sorte di esseri, o sia di spiriti la cui esistenza è dimostrata, e di corpi la cui esistenza è rivelata, la nozione generale dell'universo dipende dall'idea che ciascun si fa de'rapporti che passano tra queste due metà della creazione. Sono esse indipendenti l'una dall'altra, ovvero a vicenda operano l'una su l'altra? Egli è un fatto che, qualora l'anima mia il voglia, un movimento si produce nel mio braccio e per esso in altri corpi ch'ei muove. È parimenti un fatto che nascono nella mia anima alcune sensazioni, come se fossero un risultamento dell'azione de' corpi che mi circondano. Ma la sostanza pensante e la sostanza estesa sono sì essenzialmente indipendenti fra di loro, ch'è impossibile ammettere che l'una produca una modificazione dell'anima la quale è un effetto spirituale, e che l'altra produca un effetto materiale siccome il moto. Quest'azione vicendevole è dunque apparente; e la correlazione che passa tra lo spirito e il corpo deriva da leggi generali stabilite dal Creatore, secondo le quali egli stesso produce e i moti ne' corpi, pigliando occasione dalle volizioni dell'anima, e le impressioni o sensazioni nell'anima, pigliando occasione dalla presenza de'corpi. Nell'uno e nell'altro caso Dio solo è la causa reale ed immediata di questi effetti, e gli spiriti e i corpi ne sono solamente le cause *occasionali*.

Dalla nozione generale dell'universo si passa alla teoria degli spiriti e a quella de' corpi, alla psicologia e alla fisica.

Il principio generale della fisica è che tutt'i corpi sono omogenei, avvegnachè l'estensione che forma la loro essenza, è necessariamente la stessa in tutti. I fenomeni materiali non son altro che differenze nella forma esterna de' corpi e nella configurazione delle parti impercettibili che li compongono, o differenze ne' rapporti di distanza. Il perchè tutti i cangiamenti ch' avvengon ne' corpi, son prodotti dal moto che modifica, sia la forma esterna o interna de' corpi, sia i rapporti di distanza che passano tra di loro. E giacchè la materia o l'estensione non contiene l'idea di moto, tutt'i movimenti della natura sono un impulso immediato e permanente della forza divina che opera, secondo la sua sovrana sapienza, seguendo le leggi le più generali e le più semplici. Quel che dicesi urto de' corpi, non è la cagion reale della comunicazione del moto, ma n'è solo la causa occasionale.

La teoria degli spiriti si divide in due parti, delle quali la prima tratta dell' intelligenza, e l' altra della volontà.

L' intelligenza, siccome è stato detto, non vive e non sussiste se non per mezzo dell' idee, e le idee sono l' essenza divina. Dal che segue primamente che *noi vediamo tutto in Dio*, eziandio il mondo de' corpi. Giacchè quel che noi vediamo realmente nella natura materiale, è l'estensione intelligibile, infinita, necessaria ch' è lo stesso Dio; il rimanente non è l' obbietto della vista dello spirito. Noi nol vediamo realmente, ma solo lo sentiamo, e l' oscuro sentimento attesta unicamente le modificazioni della nostra anima.

Secondamente conseguita, che l' intelligenza è una rivelazione perpetua. Le idee, non essendo in noi, ma fuor di noi, son prodotte da Dio nel nostro spirito. Ma Dio non le produce, se non pigliando occasione dall' attenzione che noi vogliamo adoperarvi. Ondechè Dio è la cagione efficiente dell' idee, e l' attenzione dell' uomo n' è la causa occasionale.

Segue in terzo luogo che il progredire nella conoscenza del vero dipende dalla forza dell'attenzione; e giacchè questa forza è limitata, a somiglianza della capacità della nostra anima, conviene, per averne tutto l' uso possibile, distorla dalla regione tenebrosa del sentimento, e richiamarla tutta nella regione luminosa delle idee.

Segue finalmente che l' errore non deriva da altra cosa fuorichè dalla confusione dell'idee e de' sentimenti, e consiste nel trasformare un sentimento in idea, o nell' abbassare un' idea insino a farla diventar sentimento.

Questa teoria dell' intelligenza ne mena ad una simile teoria della volontà. Siccome Dio solo è al tempo stesso cagione ed obbietto della nostra intelligenza, così Egli è medesimamente la cagione e il termine del nostro amore. L'amore invincibile del bene generalmente riguardato non è altro in noi che un impulso dell' amore pel quale Dio ama la sua propria natura o sia l' ordine immutabile, in quella guisa che la conoscenza del vero non è che una comunicazione dell' idee per le quali Egli conosce sè stesso. I nostri desiderii particolari sono la causa occasionale del bene che s' opera in noi, egualmente che la nostra attenzione è la causa occasionale della luce che rischiara l' anima nostra.

Ma siccome noi possiamo distorre la nostra attenzione dal

contemplare le idee, per isviarla e dissiparla nelle tenebre del sentimento, così possiamo distrarre i nostri desiderii dall'ordine immutabile che ci si rappresenta dall'idee, per volgerli in qualche maniera a seconda de' falsi giudizi somministratici dal sentimento. Allorchè cerchiamo il vero nelle nostre proprie modalità, nasce l'errore; ed il vizio ha luogo quando noi in esse cerchiamo il bene.

In una parola, Dio produce quanto vi ha di positivo e di sostanziale nell'amore o nel movimento dell'anima, e noi siam la causa non di quest'amore in sè stesso riguardato, ma soltanto del collocarlo bene o male.

Riepilogando gli antecedenti principii, si comprende e la natura dell'uomo e i doveri che ne derivano. Dio per la sua potenza è la causa efficiente di tutti i movimenti che s'eseguono nel corpo, e la volontà nostra ne è la causa occasionale. In questo primo riguardo il nostro dovere fondamentale consiste nell'ammodare i movimenti nostri secondo i giudizi chiari, siccome Dio regola la sua azione secondo la chiara visione di tutte le cose. Dio per la sua intelligenza è la causa efficiente di tutte le nostre idee, e la nostra attenzione n'è solo la causa occasionale. In questo secondo riguardo il nostro dovere fondamentale è di restringere la nostra attenzione nell'idee per consultarle costantemente. Dio per il suo amore è la causa efficiente dell'amor nostro, o sia del nostro inchinamento alla felicità; i nostri desiderii non sono che la causa occasionale per cui noi partecipiamo alla felicità. In questo riguardo il nostro dovere è di unire i nostri desiderii all'idee, siccome lo Spirito Santo è unito al Verbo.

Malebranche cercava di combinare, in parecchi riguardi, le sue teorie filosofiche col cristianesimo. Egli dalla sua dottrina dell'ottimismo deduceva esser l'Incarnazione una condizione necessaria alla perfezione della creazione medesima. Senza di quest'unione intima di Dio coll'umanità, e per mezzo dell'umanità colla natura, il mondo non sarebbe stato tanto perfetto quanto poteva esserlo; e non sarebbe stato degno di Dio, il quale non può anteporre al più perfetto il meno perfetto.

Malebranche dalla sua teoria sull'idee e su' sentimenti inferiva che l'inclinazione dalla quale l'uomo è tratto a consultare piuttosto la vivacità de' sentimenti, che la chiarezza dell'idee, era l'indizio di un forte perturbamento nel suo esse-

re, il quale perturbamento presupponeva una caduta originaria cui riferivasi il dogma della redenzione.

Da quel principio, cioè che la sapienza divina, scegliendo sempre le vie più perfette, debb' agire per le leggi generali e più semplici, egli deduceva, che le leggi secondo le quali si distribuisce la grazia, corrispondono alle leggi stesse della creazione. Ei cercava per tal modo le immagini del mondo sovrannaturale nella natura.

OSSERVAZIONI — 1.° Malebranche si adoperò di dare alla sua filosofia il carattere d' unità e di semplicità che Dio, secondo lui, aveva dato alle leggi della creazione. Tutte le parti del suo sistema fecondissimo di applicazioni svariate si riferiscono ad alcuni principii generali, co' quali esse erano, a parer suo, strettamente ligate. L' unità de' suoi pensieri merita ancora maggior osservazione che non la loro estensione.

2.° La sua teoria dell' idee in parecchi riguardi ritrae da quella di Platone. Egli però mercè la sua sottile analisi dell'idee e de'sentimenti la rendette tutta sua propria, mostrando che, se l' idee sono la veduta dell' essere infinito, partecipato per mezzo delle creature, i sentimenti sono la coscienza de' loro limiti. E' volle riempire mercè la teoria dell'estensione intelligibile una lacuna del platonismo, il quale non avea spiegato, come l'universo fisico potesse essere l'obbietto dell' idee. Il sistema della visione di tutte le cose in Dio fu il compimento di quest' alta psicologia.

3.° La filosofia di Malebranche andava a parare nell'idealismo, essendochè ella dal dominio delle speculazioni razionali escludeva l' idea dell' esistenza de'corpi. Quest' idea non poggiava nè su d'una credenza naturale, nè su d'una dimostrazione filosofica. Da un' altra parte, dalla teoria dell'estensione intelligibile seguiva che in sostanza noi vediamo tutto, se ne togli i corpi, nel mondo corporale. Conseguitava altresì dal sistema delle cause occasionali, che a parlar propriamente noi non sentiamo nè anche i corpi i quali non agiscono affatto sull' anima.

4.° Si è opposto a Malebranche d'aver voluto stabilire che Dio sia l' unico essere realmente operante; dal che s' è conchiuso che la filosofia di lui contenga i germi del panteismo. Ma è da osservare che egli ammette un' azione delle creature la quale sta all' azione divina, come la sostanza delle crea-

ture sta alla sostanza divina. L'attività finita presuppone l'attività infinita, siccome l'essere finito presuppone l'infinito.

5.° Lo stile filosofico di Malebranche è un modello di chiarezza e di modesta sublimità. Tu scorgi in tutti gli scritti di lui una luce tranquilla. Nessun metafisico ha concepito le cose di una maniera più intellettuale e le ha espresse in una maniera più sensibile.

Berkeley—Giorgio Berkeley, vescovo anglicano di Cloyne in Irlanda, era nato nel 1684. Morì nel 1753. I principali scritti di lui sono: *I principii delle conoscenze umane*, e i *Dialoghi di Hyla e Filone.*

La dottrina idealista di Berkeley impugna l'esistenza del mondo corporale. Noi possiam conoscere le sostanze solo per mezzo delle qualità che ad esse ineriscono. Or non esiste alcuna qualità cui noi possiamo concepire come inerente ad una sostanza corporale. Due spezie di qualità chiamate sensibili esistono: cioè le primitive che si riducono all'estensione; e le secondarie, siccome il colore, l'odore, il sapore, eccetera. La filosofia cartesiana ha dimostrato che le qualità secondarie non esistono ne' corpi, ma in noi, e ch'esse sono non già le proprietà di un obbietto esterno, ma le modificazioni del principio interno dell'anima. Or, secondo Berkeley, si dee giudicare egualmente delle qualità primitive, o sia dell'estensione. E' sostiene che tutti gli argomenti, pe' quali si dimostra che l'odore, il colore non siano già ne' corpi, dimostrano lo stesso dell'estensione la cui idea contiene d'altra parte, secondo lui, certe contraddizioni le quali non si evitano se non considerando l'estensione non già come un essere, ma come una semplice concezione. E siccome noi non conosciamo la materia se non per l'estensione, Berkeley ne inferì che il mondo materiale non è che un fenomeno, e che solamente gli spiriti esistono. E' credeva trovar in questa dottrina il mezzo di distruggere, sin dalle fondamenta, i sistemi materialisti che la filosofia empirica di Locke avea fatto sorgere in Inghilterra, e che già minacciavano tutto quant'è l'ordine morale.

Spinosa—Benedetto Spinosa nacque in Amsterdam nel 1632, e morì nel 1677. Abbiurò il giudaismo in cui era stato educato, per abbracciare opinioni distruggitrici di ogni credenza religiosa. Ei ridestò il panteismo materialista.

Non pochi scrittori e lo stesso Leibniz hanno preteso che

lo spinozismo sia nato dal cartesianismo. Si è fatto osservare che Spinosa avea intrapresa la carriera delle speculazioni metafisiche con una esposizione della filosofia cartesiana, che dapprima erasi imbevuto di questa filosofia, e che ha svolto poscia il suo sistema di panteismo con un grande apparato di parole ed idee prese ad imprestito dalla logica e dall' ontologia di Cartesio. Ma da ch' egli ha usato di queste nozioni, non ne conseguita punto ch' egli n' abbia dedotte giuste conseguenze.

Secondamente s' è sostenuto, che la definizione della sostanza data da Cartesio, inchiudeva necessariamente l' essenza dello spinozismo. Cartesio avea detto che sostanza è quel che non ha bisogno di un' altra cosa per esistere; donde pareva conseguitare, che tutti gli esseri finiti, non potendo esistere senza Dio, non potessersi concepire, se non come semplici attributi di un' unica sostanza, o sia dell' Essere divino che solo esiste indipendentemente da ogni altra cosa. Pertanto i filosofi cartesiani aveano spiegato la definizione della sostanza in un senso affatto opposto a quello che Spinosa le attribuiva. Imperocchè avean detto che una sostanza è tutto quello che non ha bisogno di un' altra cosa, come soggetto a cui ella s'appoggi, *tamquam subiecto ;* ma che una sostanza potea aver bisogno di un'altra cosa, come principio e cagione, *tamquam principio et causa.* Messa questa distinzione, ne seguiva, è vero, che Dio fosse la sola sostanza compiuta ed assoluta, perciocchè in nessun riguardo egli non ha bisogno di un' altra cosa, ma ne seguiva ancora che gli esseri finiti, sebbene abbisognassero di Dio come principio e cagione, potevano essere sostanze incompiute senza dubbio, ma reali, giacchè si concepivano come subbietti di attributi e non già come semplici attributi di un subbietto.

Spinosa imprese propriamente a distruggere questa distinzione, mercè di altri principii stabiliti dal cartesianismo. Ei pretendeva che i principii di cui Cartesio si era giovato a provare l' esistenza di due sostanze distinte, cioè lo spirito e la materia, menavano invece a far ammettere l'identità assoluta di sostanza, in tal senso che tutti gli esseri particolari non poteano concepirsi se non come gli attributi di un solo soggetto. La definizione cartesiana della sostanza poggiava sulla distinzione di subbietto e di causa: stantechè ella inchiudeva

che esistano o che possano esistere non solamente sostanze soggetti di attributi, ma una sostanza causa produttrice di altre sostanze. Or, secondo Spinosa, questa produzione è contraddittoria: imperciocchè, o la sostanza che produce e la sostanza prodotta hanno differenti attributi, o pure hanno i medesimi. Se hanno attributi differenti, non può concepirsi che l'una sia causa dell'altra, giacchè la causa non può produrre quello ch'in sè non contiene. Se, per l'opposto, esse hanno gli stessi attributi, non sono distinte. In verità, come mai prova Cartesio che lo spirito e la materia sono sostanze distinte? Egli il dimostra con questo solo principio fondamentale che l'attributo dell'uno, il pensiere, non è l'estensione, attributo dell'altra. Quindi ragionava Spinosa, che non può affermarsi la distinzione delle sostanze se non per la distinzion medesima degli attributi; e per conseguente se la sostanza che si presuppone produttrice e quella che si presuppone prodotta, hanno gli stessi attributi, esse non possono essere due sostanze differenti.

Tutt'i ragionamenti di che ha usato Spinosa per istabilire il suo principio fondamentale, non sono che sviluppi sotto forme complicatissime e spesso poco intelligibili del dilemma a cui abbiam ridotto l'argomentazione di lui. Bayle fece osservare che questo dilemma niente dimostrava di quel che Spinosa intendeva provare. Infatti segue da ciò, diceva Bayle, che due sostanze ch'hanno i medesimi attributi, non differiscono specificamente; ma non segue che non possono esistere co' medesimi attributi due sostanze individualmente o numericamente distinte. Quest'osservazione riguardava la seconda parte del dilemma di Spinosa, e in quanto alla prima si risponde che, se la causa dee contenere quello ch'è nell'effetto, non ne segue ch'ella debba contenerlo nella stessa maniera o nel modo medesimo; che la causa infinita può contenere eminentemente, cioè in un modo perfetto o infinito, quanto ella comunica a'suoi effetti in un modo finito; e che in conseguenza, le sostanze prodotte, sebbene abbiano gli attributi medesimi della sostanza che le produce, in tal senso che tali attributi contengonsi eminentemente in essa sostanza produttrice, nondimeno hanno attributi essenzialmente diversi, in tal senso che quel ch'è imperfetto in esse, è perfetto nella loro cagione.

Spinosa dopo aver cercato di stabilire che tutte le realtà di-

verse non possono conoscersi se non come attributi di una sostanza unica, si fece ad investigare qual fosse la natura di cotal sostanza: dovea dirsi materiale o pur spirituale? Si deve giudicare sulla natura della sostanza da'suoi attributi. Or, secondo la filosofia di Cartesio, esistono solamente due attributi fondamentali, l'estensione e il pensiere, e l'estensione per confessione de'cartesiani presuppone una sostanza materiale. Spinosa profittando de'loro argomenti per questo riguardo, e rigettando quelli per mezzo de'quali essi dall'esistenza del pensiere deducevano quella dello spirito, pretese ch'il pensiere non poteva essere, come l'estensione, che una proprietà della sostanza-materia, esistente simultaneamente sotto questi due attributi.

Spinosa dedusse da quest'ontologia molte conseguenze che rivolse alla psicologia, alla morale e alla politica.

In psicologia, egli considerò l'intelligenza e la volontà come semplici modificazioni dell'organismo.

In morale distrusse dalle fondamenta l'idea di virtù e di vizio, siccome incompatibile col suo sistema in che tutto è identico, e tutto quello che avviene risulta necessariamente dall'attività della sostanza.

In politica, sostenne molto logicamente che quanto va designato col nome di dritti, si riduce all'idea di forze. Ed in vero seguiva dalla sua dottrina morale essenzialmente collegata colla sua dottrina metafisica, che la giustizia, per riguardo a ciascun essere, non può concepirsi se non come la misura della sua potenza, perciocchè per concepirla sotto un'altra nozione bisognerebbe riconoscere le idee di legge divina obbligatoria e di libero arbitrio; le quali due cose vengono chiaramente escluse dal suo principio fondamentale.

Per tal modo Spinosa s'imbatteva, come ultima conseguenza de'suoi principii, nelle massime mostruose cui Hobbes era giunto per opposto cammino. Il filosofo inglese avea mosso dalla diversità delle individualità umane le quali considerava naturalmente nemiche tra loro; il giudeo olandese mosse dalla loro identità assoluta. Il primo avea escluso dalla teoria sociale l'idea di elemento infinito, principio dell'obbligazioni morali; l'altro aveva esclusa la nozione degli esseri finiti, subbietti di siffatte obbligazioni. Per tal modo l'uno e l'altro stabiliva la politica della forza, la quale nel sistema di Hobbes si trasformava in puro dispotismo, e nel sistema di Spinosa in pretta anarchia.

Logica—Scetticismo Critico

Oltre l'opere teoretiche originate dal movimento filosofico cartesiano, s' han qui d'allogare due altre maniere di lavori impresi in due contrari versi, cioè la Logica di Porto-Reale, e lo scetticismo critico di Bayle, nato nell'antica contea di Foix nel 1647, e morto nel 1706 in Olanda.

La Logica di Porto-Reale è una combinazione de' principii di Cartesio con quelli di Aristotele. Ella somministrò l'arte della dimostrazione, supponendo come regola di ogni adoperamento legittimo della logica artificiale, i procedimenti fondamentali donde il cartesianismo derivava la conoscenza certa della verità. I lavori critici di Bayle, per contrario, mirano a combattere la certezza dell'umane conoscenze, ed a render vana ogni fidanza nelle dimostrazioni, proponendo argomenti contraddittorii sulle quistioni di maggior momento. La sua dialettica ingannevole non lasciò salva veruna di quelle verità che sono il fondamento della religione e della morale. Il suo scetticismo non risparmiò la filosofia cartesiana di cui sul principio erasi mostrato partigiano.

Sezione III.

Leibniz — idee storiche — Goffredo Guglielmo Leibniz, nato a Leipzig nel 1648, scrisse dapprima in giurisprudenza. Quindi concepì il disegno d'una enciclopedia, e v'abbracciò tutte le parti della scienza, le matematiche, la fisica, la storia, la morale, il dritto pubblico, la metafisica e la teologia. Poich'ebbe per alcuni anni esercitato cariche nella cancelleria dell'elettore di Magonza, venne nominato consigliere del duca di Brunswich. Si recò in Francia, in Olanda, in Inghilterra e in Italia, strinse amicizia co'più famosi letterati, e mantenne con non pochi di loro un commercio scientifico. Leibniz attendeva agli studi con un ardore instancabile, e spesso avvenivagli, siccome è fama, di non partirsi dalla sua sedia per alcune settimane. Morì nel 1716. Non ha pubblicato verun'opera che raccolga in un corpo di sistema le sue teorie filosofiche. Alcune tesi latine ch'ei a Leipzig diè a'tipi, ne presentano un compendio in forma d'articoli, che noi terrem presenti nell'esposizione delle sue dottrine fondamentali.

Esposizione—Leibniz rigettò il sensualismo innalzato a prin-

cipio da Bacone e svolto da Locke, il cui libro sull'*intendimento umano* pareagli essere un'opera *grettissima*. Sostenne che le sensazioni non possono essere la sorgente delle nozioni che corrispondono alle verità necessarie, e che queste nozioni derivano da una luce interna la quale è una partecipazione della ragione infinita. Egli però non fu contento solo di abbandonare il sensualismo, ma si gittò nell' estremo opposto. Veramente e' non pretendeva che le sole idee costituissero l'intelligenza umana; ma riconoscea la distinzione tra le sensazioni e l'idee, con tal intendimento che le sensazioni siano la rappresentazione de' fatti, e le idee quella delle verità necessarie. Egli poi, siccome tantosto vedremo, fu menato da' principii generali della sua filosofia a conchiudere che le sensazioni non sono di un'origine esterna ma solo interna, e che derivano solamente dall'attività dell'anima che le produce senza che vi concorra nessun principio esterno. Nel sistema di Locke, tutte l'idee derivavano da una sorgente esterna, eziandio quelle più astratte; ma nella filosofia di Leibniz, esse avean tutte una origine interna, non escluse le sensazioni.

Tutte le parti della filosofia di Leibniz diramansi da un comune tronco ch'è la sua ontologia, o sia la teoria delle sostanze: ond'è necessario studiarla prima d'ogni altra cosa.

L'uomo è immediatamente in rapporto coll'universo, di cui egli stesso forma una parte. Or l'universo e gli esseri che racchiude, ci si presentano come composti. Non possono esistere composti senza componenti; se cotali componenti son anch'essi composti, avranno parimente i loro componenti, finchè col pensiere si giunga a componenti che non siano mai composti, cioè ad esseri semplici, o sia privi di parti i quali posson chiamarsi *monadi*, per esprimerne l'unità, l'indivisibilità, la semplicità. Le monadi soltanto sono sostanze reali, perciocchè tutto quello che non è monade, è una composizione di monadi, e la composizione non è una sostanza, ma una semplice relazione.

Sin da questo primo passo, Leibniz si scostava dal cartesianismo in un punto fondamentale. Imperciocchè la filosofia cartesiana ammetteva due sostanze differenti, cioè la materia la cui essenza consistea nell'estensione, e lo spirito che avea per essenza il pensiere. Per contrario dal principio messo da Leibniz seguiva che esiste una sola specie di sostanze, cioè

le sostanze semplici e quel che va disegnato col nome di materia niente altro può essere che un aggregato di monadi, e che l'estensione non è, se non il fenomeno che ci appalesa questa aggregazione.

Leibniz, approfondando l'essenza delle monadi, credette scovrirvi tre principii:

1.° Un principio interno di cambiamento; giacchè ogni monade che non è infinita, non porta seco l'immutabilità; come finita ella dee esser soggetta a mutazione, ed in effetto l'universo è sottoposto ad una legge di cambiamento. Or non potrebbero esser cambiamenti negli aggregati delle monadi, se non preesistesse nelle monadi medesime un cambiamento. Ma il principio di queste mutazioni è necessariamente interno, perciocchè la monade non avendo parti, non può essere modificata da un principio esterno, cioè per mezzo dell'azione di un'altra monade.

Qui si manifesta ancora una differenza fondamentale tra Leibniz e Cartesio. Tutte le mutazioni che han luogo nell'universo cioè tutt'i fenomeni, senza toglierne alcuno, si riferiscono da Leibniz alla forza interna di ciascuna sostanza semplice. Cartesio per contrario spiegava tutt'i fenomeni dell'universo materiale per mezzo della comunicazione del moto, cioè per l'azione di un principio esterno a ciascun corpo modificato. Al pensare di Leibniz ogni mutazione derivava da una causa dinamica; Cartesio vi riconosceva solamente una causa meccanica. Le mutazioni si operano attivamente dall'interno all'esterno delle cose; le mutazioni si operano passivamente dall'esterno all'interno: siffatte erano le due formole opposte che si disputavano la teoria dell'universo. Sotto questo riguardo la cosmologia di Leibniz stava alla cosmologia cartesiana, come la sua psicologia stava a quella di Bacone.

2.° Leibniz riconobbe, nell'essenza della monade, un secondo principio che produce la varietà delle monadi, uno *schema* che costituisce il carattere proprio, la forma intima essenziale specifica di ciascuna di loro. Ogni monade non solamente ha talune qualità, perciocchè priva di queste non sarebbe mica un essere, ma le qualità di ciascuna monade debbono avere un carattere che la faccia distinguere dall'altre monadi. Due cose che sarebbero in sostanza *indiscernibili* l'una dall'altra, non sarebbero che una medesima cosa sotto

due nomi diversi. Se ciascuna monade non avesse un carattere suo proprio, sarebbe impossibile ch' esistessero più monadi, ma una sola ne potrebbe esistere. Quindi non vi sarebbero nè composti nè componenti, talchè l'idea dell' universo svanirebbe.

Questo formava ancora un' antitesi delle teorie fisiche di Cartesio. Secondo il filosofo francese, l'estensione ch'è l'essenza della materia, era identica in tutt' i corpi, e la differenza de' corpi nasceva non già da alcuna cosa interna a ciascuno di essi, ma dalle leggi generali del moto che producea diverse combinazioni in questa estensione ch'è in tutti la stessa.

3.° Finalmente la monade, siccome Leibniz concepivala, dovea involgere la moltiplicità nell' unità. Ogni cambiamento si opera per gradi, qualche cosa si muta, e qualche cosa rimane la stessa; quindi ogni sostanza semplice per ciò stesso ch'è soggetta ad una legge di cambiamento, racchiude in sè una pluralità d' affezioni, di modificazioni e di relazioni, cioè il multiplo nell' unità.

Leibniz inferì da queste considerazioni che ogni monade è rappresentativa dell' universo. In forza del suo principio interno di mutamento ella può cambiarsi e svilupparsi all' infinito. Se ella fosse composta di parti, il numero delle sue possibili mutazioni sarebbe limitato in proporzione del numero delle sue parti. Ma poichè essa è assolutamente semplice, non può concepirsi alcun limite necessario allo sviluppo della sua attività, ma ogni stato a cui essa perviene, può essere seguito da un altro. Per lo che essa è capace di tutte le possibili maniere di essere, e per tal ragione è rappresentativa di tutto l' universo.

Questa variazione delle monadi che contiene la rappresentazion dell' universo, non distinguesi da quella che va detta percezione. La base di questa tesi principale della filosofia di Leibniz si può concepire in questa maniera: Il pensiere esiste nel mondo, cioè in alcun novero di monadi. Or che cosa mai è il pensiere? Il pensiere, propriamente detto, è la coscienza o sia la percezione distinta delle mutazioni che si operano in seno alla monade. Quindi il pensiere suppone innanzi a sè una percezione confusa di queste mutazioni; perciocchè non può concepirsi che una percezione nasca da quel che non era in verun senso percezione, siccome non può concepirsi che un moto abbia origine da quello che non era moto. Ogni

percezione chiara non può essere se non lo sviluppo di una percezione oscura, ed ogni coscienza propriamente detta non è che l' avvertire ad una coscienza sorda.

Adunque la percezione può esistere in due stati: cioè nello stato di percezione semplice, o' sia ancora confusa; e nello stato di percezione distinta che può dinotarsi col nome di *appercezione*. Nello stupore, nel sonno profondo, e nella mania l' anima non è senza percezione, altrimenti ella sarebbe priva di attività, e se essa giungesse una volta ad essere interamente passiva, più non potrebbe ritornare attiva. Con tutto ciò l' anima non pruova allora alcun sentimento distinto. Questo stato ci rappresenta quello delle semplici monadi, ondechè le semplici monadi si assomigliano alle anime colpite da stupore.

Lo stato di percezione distinta ha eziandio due gradi. Imperciocchè si possono distinguere solamente i semplici fatti corrispondenti alle così dette sensazioni. Siffatto è lo stato degli animali e dell' uomo siccome animale. A questa conoscenza può aggiungersi la cognizione distinta delle verità di ragione o sia delle verità necessarie. Tal è lo stato proprio dell' uomo.

La legge generale delle percezioni è una legge di unione; giacchè da una parte una percezione non può nascere se non da un' altra percezione, per modo che il cangiamento attuale della monade è nel medesimo tempo una conseguenza del cangiamento anteriore ed il germe della mutazione futura; e dall' altra parte, poichè la monade è rappresentativa della varietà nell' unità, questa rappresentazione unica insieme e moltiplice contiene l' unione intima delle percezioni. Per tal modo l' unione delle percezioni confuse colle percezioni distinte, comechè noi non ne abbiamo la coscienza, non cessa di esser reale. Allorchè usciamo dallo stato di stupore, le prime percezioni di cui abbiamo coscienza, sono il rimbombo delle ultime percezioni confuse.

Le percezioni distinte delle cose sensibili sono unite tra di loro per la memoria ch' è un' imitazione della ragione.

Le percezioni razionali sono tra di loro unite mercè una legge superiore alla legge della memoria o sia la legge dell' intelligenza, la quale poggia su due principii che sono la base di tutt' i ragionamenti, cioè il principio della *ragion sufficiente* e il principio di *contraddizione*.

Per mezzo del principio della ragion sufficiente giudichiamo che niun fatto possa aver luogo, senzachè vi sia una ragion sufficiente, perchè avvenga in tal maniera più che in altra. Questo principio è la base di tutte le teorie che hanno per obbietto i fatti.

Mercè il principio di contraddizione, abbiamo per falso tutto quello che unisce insieme affermazione e negazione: il che importa riguardar come vero tutto ciò che è contenuto in una idea, cioè tutte le nozioni che le sono identiche. Per conseguente il principio di contraddizione è in sostanza il principio d' identità. Esso è la base di tutte le teorie che si versano sulle verità necessarie.

Siccome il principio della ragion sufficiente presuppone fatti a' quali s' applica, così il principio di contraddizione presuppone verità primitive e indimostrabili che coll' aiuto di esso si svolgono. Ma comechè questi due principii siano distinti, in quanto che corispondono a due ordini diversi di conoscenze, il primo non di manco deriva dall' altro, giacchè la necessità d' una ragion sufficiente per l' esistenza di ciascun fatto, è parimente una verità necessaria la quale non si potrebbe negare senza contraddizione. Il principio di contraddizione è dunque l'origine primitiva di tutte le scienze e costituisce l' unità dello spirito umano.

Finora lo spirito umano non ha altro ancora che un' unità subbiettiva o logica. Ma egli può innalzarsi per mezzo di lei insino all'unità obbiettiva, cioè può trovare non pure il principio delle conoscenze, ma eziandio il principio stesso delle cose. Infatti, se percorrendo in su la serie de' fatti contingenti, si trova la ragione sufficiente di ciascun fatto particolare in un altro fatto antecedente, questo ci dà eziandio la ragion sufficiente dell' esistenza di tutta la serie. Quindi il principio della ragion sufficiente seguito sino al termine, ci obbliga di allogare la ragione ultima di tutt' i fatti in una sostanza non contingente o sia necessaria. Parimente se le verità necessarie ed eterne hanno qualche realtà, questa debbe eziandio avere un' esistenza attuale in una sostanza necessaria, come esse. Se l' essere necessario non esiste, non esiste nè verità necessaria nè con maggior dritto cosa contingente. Non può negarsi l' esistenza di lui senza negare ogni esistenza, e però senza cadere nella più grande contraddizione.

In tal guisa, il principio della ragione sufficiente ne mena a conoscere un' ultima ragione delle cose contingenti, siccome si perviene mercè il principio di contraddizione a riconoscere un' eterna regione dell' essenze. L' essere il quale insiememente è la sorgente dell' esistenze e la sostanza delle verità, è Dio, siccome colui che gode la perfezion compiuta la quale non è altro, se non l'esclusione di ogni limite. Egli essendo la ragione di tutta la serie delle cose contingenti, non può venir limitato da alcun grado di essa serie: nè anco il principio della sua limitazione potrebbe rattrovarsi nella regione delle verità necessarie; giacchè la necessità, non che escludere in alcun grado l' esistenza, necessariamente la contiene. In una parola, l' idea dell' essere sommamente perfetto, o sia scevero di ogni limite, importa l'esistenza di lui. Se egli non esistesse, sarebbe nel tempo stesso possibile ed impossibile: possibile, perchè noi ne abbiamo l' idea, ed impossibile, giacchè la non-esistenza di lui non da altro potrebbe ripetere la ragione che dall' impossibilità di essa sua esistenza. Da che la nozione dell' essere sommamente perfetto non è contraddittoria, debbesi perciò conchiudere che egli esiste. Dio è l'essere la cui possibilità logica arguisce l'esistenza attuale. Qui Leibniz mette piede nella dimostrazione di Cartesio. Sebbene egli abbia preteso che la sua prova *a priori* dell' esistenza di Dio sia un immegliamento della pruova cartesiana, noi non vi sappiam scontrare alcuna differenza fondamentale.

Lo spirito umano, giunto a Dio, gode di un possesso dell' unità obbiettiva. Egli ha trovata la monade primiera, l'unità delle unità, donde può derivare di poi tutta la teoria dell' universo. Le monadi sono prodotte dalle continue *folgorazioni* della monade infinita le quali sono limitate dalla *recettività* delle creature. Quel ch' esiste nelle monadi create, esiste senza limite nella monade increata. Vi ha in Dio una potenza ch'è la sorgente di tutti gli esseri, siccome esiste nelle monadi un principio d' attività ch' è l' origine di tutte le maniere di esseri. Iddio ha un'intelligenza che contiene lo *schema* dell' idee, siccome nelle monadi vi è uno *schema* che determina il carattere lor proprio. La volontà di Dio buona è mossa dal motivo del più gran bene, siccome vi è nelle monadi un' interna appetenza che le fa passare da uno stato in un altro, e che non è parimenti se non una tendenza naturale verso il loro più gran bene.

La teoria generale dell' universo debbe dare la soluzione di due problemi che a' tempi di Leibniz principalmente erano agitati da' più sublimi ingegni. L' universo può risguardarsi nel suo rapporto a Dio e nelle relazioni delle creature tra di loro. L' universo, o sia la collezione degli esseri finiti, paragonato all' infinito, è solamente privo della perfezione infinita, per la natura stessa delle cose, oppure è privato eziandio di un grado qualunque di perfezione finita? Ecco il primo problema cui Leibniz rispose coll' ottimismo. Le creature paragonate tra di loro esercitano le une sull' altre una vicendevole azione? Il cartesianismo cercava la risposta a questo secondo problema nel sistema delle cause occasionali; ma Leibniz vi sostituì il sistema dell' *armonia prestabilita*.

Per riguardo alla prima quistione, Leibniz volle dapprima stabilire l' ottimismo *a priori*, deducendolo dalla natura stessa di Dio. Dio ch' è la perfezione assoluta, non può venir mosso nell' atto della creazione, se non dalla perfezione relativa, possibile nelle creature; e però Egli non ha preferito, nella sua sapienza, un mondo più lontano dalla perfezione assoluta al mondo che più d' ogni altro le si appressasse. Leibniz non si fermò solo a dedurre l' ottimismo *a priori*, ma volle eziandio render ragione del suo sistema *a posteriori*, conciliando l' esistenza del mondo il più perfetto coll' esistenza del male.

Il male può considerarsi nella sua possibilità e nella sua esistenza attuale. La possibilità del male fa senza meno parte della creazione, giacchè proviene dalla limitazione delle creature. Il male considerato nella sua esistenza attuale è o metafisico o fisico o morale. Il male metafisico che non in altro risiede se non nell' imperfezione stessa delle creature, debbe sussistere nel mondo il più perfetto, avvegnachè la creazione non è capace di una perfezione infinita la quale è propria di Dio. Il male fisico, o sia il dolore, è un bene di un ordine superiore, un bene morale, in quanto ch' è la punizione del male morale; e spesse fiate è altresì, nel puro ordine del godimento, il principio d' un bene maggiore, ed in tutte le circostanze niente pruova ch' esso non abbia di presente, o che non debba quandochessia avere una compensazione soprabbondante: dal che conseguita non potersi affermare che al fine non sia un bene. Il male morale o sia il peccato, non è certamente, siccome il male metafisico, una necessità as-

soluta della creazione, e neppure è di propria natura, a somiglianza del male fisico, un mezzo effettivo di un bene maggiore, ma la permissione di questo male può esserne una condizione o, in altri termini, niente ci dà dritto ad affermare che la perfezione del mondo, cioè la manifestazione degli attributi di Dio nel mondo, non dimandava che Dio permettesse questo effetto del libero arbitrio dell'uomo. Ma se egli è vero che ella il dimandava, Dio non pure ha potuto, ma ha eziandio dovuto permetterlo, imperciocchè non avrebbe potuto impedirlo se non commettendo egli stesso il male, per ciò stesso ch'Egli avrebbe preferito, con una scelta alla sua sapienza indegna, un mondo meno perfetto al più perfetto tra gli altri.

Parliamo de' rapporti delle creature fra di loro. L'impossibilità di concepire che la sostanza estesa possa operare sulla sostanza pensante, e vicendevolmente, avea condotto il cartesianismo al sistema delle cause occasionali. La qual difficoltà svaniva nella filosofia di Leibniz, perciocchè questi riconosceva una sola maniera di sostanza. Ma sorgea un altro dubbio. Leibniz avea messo questo principio, che le monadi non potevano operare le une sull'altre, siccome quelle ch'erano essenzialmente semplici. Come dunque concepire la correlazione che si manifesta tra quel che avviene in un essere, e quel che avviene in un altro, per esempio tra lo spirito e il corpo che gli è unito? Leibniz risponde che sebbene non v'abbia alcun ligame fisico tra le monadi, v'è però un vincolo ideale. I loro rapporti son contenuti nell'idee divine, e Dio, creando una monade, ha determinate le sue relazioni coll'altre. Egli ha regolato primitivamente il principio interno delle sue variazioni in tal maniera, che tutti gli svolgimenti di questo principio convenissero con quelli che s'effettuano nell'altre monadi. Gli esseri che diconsi spiriti, cioè le monadi che han coscienza di loro stesse, e gli esseri che si chiamano corpi, cioè gli aggregati di semplici monadi, operano giusta le sole lor forze interne: le prime come se niun corpo esistesse, le seconde come se non vi fosse alcuno spirito. Ma in forza dell'armonia prestabilita, il mondo corporale e lo spirituale sono come due pendoli i quali, quantunque l'uno dall'altro indipendenti, segnano nel tempo stesso le medesime ore mercè di un meccanismo interno nel quale l'orologio ha recato ad effetto le sue idee.

Si conosce chiaramente che in questo sistema, ove ciascuna monade opera da sè stessa, senza venir mai modificata da verun'altra, la distinzione tra l'attivo e il passivo non è reale ma fenomenica, siccome quella che ha fondamento non negli obbietti ma nella nostra maniera di concepire. Noi diciamo che un essere è passivo relativamente ad un altro essere, presupposto attivo in paragone di esso, allorchè ci valghiamo di quel che abbiamo conosciuto distintamente nel secondo per concepire la ragione sufficiente di quel che avviene nel primo.

Leibniz considerava l' ipotesi dell' armonia prestabilita non solo come la spiegazione più soddisfacente de' fenomeni di correlazione delle sostanze, ma vi vedea di più, una conseguenza del suo sistema di ottimismo. La perfezione dell'universo esige che il miglior ordine, o sia l'unità più compiuta, si combini con la più estesa varietà. Essendo gli svolgimenti di ciascuna monade adatti a quelli di tutte l'altre, non potrebbesi concepire una più perfetta unità di disegno. Ma nello stesso tempo ciascuna monade riflettendo in sè, mediante la sua armonia con tutte l'altre, tutto quanto l'universo nell' aspetto a sè proprio, ne segue la più gran varietà che sia possibile. Siccome una città osservata da diversi luoghi riceve otticamente una esistenza moltiplice, così l'universo, comechè essenzialmente uno, si moltiplica secondo i diversi aspetti ond'è riguardato dalle innumerevoli monadi.

Quel che conseguita da tutt'i principii innanzi stabiliti è, da una parte, che tutto è animato, non altro esistendo che le monadi essenzialmente attive, e dall'altra che ogni monade, rappresentando tutta la natura secondo un modo di percezione più o meno sviluppato, è sempre mai modificata dalla sua attività interna, come se ricevesse il rimbombo di tutto quello che accade nell'universo insino agli ultimi limiti della creazione. Leibniz opina che questa vita unica ed universale conforti grandemente la sua dottrina ottimista.

Ma, in seno di quest'unità, i corpi e gli spiriti operano secondo leggi loro proprie: cioè i primi secondo le leggi delle cause efficienti, o sia del moto; i secondi, secondo le leggi delle cause finali.

Per mezzo di questi principii generali della teoria de'corpi, Leibniz combattè insieme Cartesio e Newton. Noi abbiamo innanzi veduto in qual maniera egli impugnasse le basi della

fisica cartesiana. In quanto a Newton che, per mezzo di Clarke, sostenne una controversia con Leibniz, egli si differenziava da questo filosofo principalmente riguardo alle più generali nozioni della cosmologia. Newton avea ammesso l' esistenza del vuoto; Leibniz pretese che il vuoto sarebbe un fatto senza ragion sufficiente, perciocchè quanto più è di materia nel mondo, tanto più la potenza e la sapienza di Dio possono esercitarsi. Newton considerava lo spazio come una realtà, avendo supposto al di là del mondo materiale uno spazio senza termine. Leibniz rispose che se lo spazio fosse in sè una cosa reale, sarebbe senza meno infinito ed eziandio eterno, e però addiverrebbe Dio: il che ripugna, avvegnachè lo spazio è divisibile, e Dio è assolutamente uno e semplice. Lo spazio non era, secondo il filosofo alemanno, se non una relazione come il tempo. Il tempo è l'ordine delle successioni, e lo spazio è l'ordine delle coesistenze. Finalmente Newton avea dedotto dalle teorie fisiche, che le forze della natura dovevano a mano a mano esaurirsi, e che il momento giugnerebbe in che Dio muoverebbe novellamente la mano sua creatrice a riparare l'universo. Leibniz rispose non doversi immaginare Dio siccome un operaio impotente ed ignorante, autor di macchine che avessero bisogno di esser rifatte.

Dallato della sua cosmologia fisica, Leibniz allogò le basi d'un genere di cosmologia morale la quale conteneva eziandio i fondamenti della politica. Gli spiriti i quali differiscono dalle monadi inferiori in quanto che queste non altro rappresentano che l'universo, là dove quelli rappresentano Dio, formano con lo stesso Dio una città perfetta ch'Egli regge da monarca. Tutta la socialità ha la sorgente nell'unione con Dio.

La legge universale della città dell' intelligenze è l'amore. L'amore unisce gli esseri tra di loro e con Dio, senza distruggere l'inchinamento che mena ciascun di essi alla sua soddisfazione individuale; perciocchè l' amore è il piacere che si gode nella felicità d'altrui, e la giustizia è l' amore congiunto con la scienza.

Ma, per potersi dimostrare che l' onesto e il giusto che formano la guarentigia dell' interesse universale, siano in armonia coll'utile, o sia coll'interesse individuale, è mestieri riguardar l'ordine universale, rimontare insino a Dio, e da quell'altezza scovrire, di là dalla vita presente, la vita avvenire ove si compie il disegno divino.

OSSERVAZIONI—1.° Bacone avea dato un metodo, ma si era poco occupato della spicgazione delle cose. Leibniz intese molto più alla spiegazione delle cose, che al metodo da tenersi per giungervi. Cartesio abbracciò insieme il metodo e la spiegazione delle cose.

2.° Abbiam fatto osservare in qual maniera sotto alcuni riguardi la filosofia di Leibniz combattesse quella di Bacone, e sotto altri riguardi combattesse quella di Cartesio. Per formarsene una giusta idea, e' bisogna considerarla sotto questo doppio aspetto.

3.° Essa riguardata nel suo tutto, mirava a riunire nel loro più alto grado l'unità e la varietà. Leibniz avendo considerata la percezione come la sorgente di tutte le conoscenze, dovea costantemente adoperarsi per ottenere questo risultamento, giacchè la percezione qual' egli la concepiva, era la rappresentazione della varietà nell'unità. La filosofia che altro non era in qualche modo se non la percezione riguardata in grande, dovea quindi riprodurre questa rappresentazione nelle più grandi proporzioni.

4.° Le teorie di Leibniz contengono alcuni principii d'idealismo. La sostanza materiale non è in fine se non un puro fenomeno, e l'azione vicendevole degli esseri gli uni su gli altri è una semplice maniera di veder dello spirito. Tutte l'idee non sono ch' il prodotto dello sviluppo interno della monade.

5.° Il sistema dell' armonia prestabilita combatte l'idea comune dell'*unione* degli spiriti e de'corpi. Ella divide l'universo in due mondi, la cui unione apparente involge la loro reale ed assoluta separazione.

6.° La filosofia di Leibniz non manca per questo di parti ammirevoli, giacch'essa rappresenta l'elemento ideale dello spirito umano, siccome quella di Bacone rappresenta l'elemento sensibile.

7.° L'efficacia della filosofia di Leibniz, si fè sentire in quasi tutta la filosofia alemanna de'suoi tempi cui ella fece inchinare all'idealismo. Questo si svolse da principio sotto due forme, cioè nell'idealismo mistico e nell'idealismo razionale. Que' filosofi alemanni i quali professando dottrine opposte, in alcuni riguardi, all'idealismo di Leibniz, seguirono sotto altri riguardi un idealismo mistico, hanno per loro capo principale Cristiano Tommasio. Gli altri filosofi che furono i continua-

tori della filosofia leibniziana hanno seguito Wolfio, il più celebre discepolo dell'emulo di Cartesio.

Tommasio — Cristiano Tommasio il cui padre era stato il maestro di Leibniz, nacque a Leipzig nel 1655, e morì ad Alla nel 1728. La dottrina fondamentale di Tommasio presenta una singolare combinazione, cioè l'unione del sensualismo e del misticismo.

Tommasio erasi avveduto che tornava impossibile di derivare dalle sensazioni tutte le verità, e precipuamente le verità le più sublimi, cioè quelle del mondo religioso e morale. Da un'altra banda facendo l'analisi dell'intelligenza, gli sembrò che essa operava sempre mai sopra materiali fornitile dalle stesse sensazioni. Sotto questo riguardo conveniva o negare le verità che le sensazioni non possono contenere, o trovarne nello spirito umano una sorgente distinta dall'intelletto stesso. Tommasio pretese esser falso che l'uomo non avesse relazione colla verità se non per via dell'intelligenza, e sostenne che lo spirito umano avesse, in qualche maniera, due organi per afferrare il vero, cioè l'intelletto e la volontà. Noi possediamo il vero o per la vista dello spirito o per l'inchinamento dell'anima. La sensazione è il principio di tutte le nozioni razionali sulle quali opera l'intelletto, e l'amore è il principio delle verità di sentimento. Tommasio lasciando una metà della filosofia nel sensualismo con questa teoria, trasferiva l'altra nel misticismo, ammettendo una percezione del vero che in sostanza non dipende dall'intelligenza.

La distinzione dell'attivo e del passivo esercitò una grande efficacia nelle concezioni di Tommasio. L'intelletto e la volontà sono talvolta attivi e talvolta passivi. Questi due stati corrispondono a due diversi principii. Lo stato della passività mostra la presenza d'un principio cieco, tenebroso, freddo, corruttibile, qual è la materia. Lo stato di attività proviene da un principio luminoso, vitale, operatore, incorruttibile: tal'è la natura dello spirito.

Del rimanente, Tommasio, benchè avesse abbracciato le diverse parti della filosofia, diede specialmente opera a ridurre in teoria la morale e la scienza del dritto.

Wolfio—Cristiano Wolfio, nato in Breslavia nel 1679 e morto nel 1764, ebbe amicizia e commercio letterario con Leibniz. Dopo la morte del suo maestro, fu tenuto come il primo fi-

losofo dell'Alemagna. E' contribuì assaissimo a manomettere nelle scuole l'impero della filosofia peripatetica.

Wolfio generalmente parlando, non è stato che il continuatore della filosofia di Leibniz; ma egli meno vi ha aggiunto per riguardo alla sostanza, che per riguardo alla forma.

1.° Egli cercò di ridurre in ordine tutte le osservazioni sparse nelle opere di Leibniz, rapportando quest'immensa massa d'idee ad alcuni principii semplici. Tuttavolta il genere d'unità stabilito da Wolfio consiste più in una disposizione metodica dell'idee, che in un loro stretto collegamento. In quest'ultimo riguardo e' non uscì neppur per un'orma dal cammino tenuto da Leibniz.

2.° Egli si valse nell'esposizione di questa filosofia de' procedimenti del metodo geometrico, e considerò tutte le verità come aventi tra di loro alcune relazioni analoghe a quelle che sono fra' numeri.

3.° Egli diede opera a comporre una maniera di statistica di problemi filosofici, e di soluzioni che potevano loro darsi. A tal uopo intraprese un lavoro di nomenclature e di ordinamenti analogo a quello di Bacone, ma in un riguardo diverso da quello della filosofia empirica.

4.° Distinse la ragione empirica che riguarda gli elementi somministrati dalle sensazioni, e la ragion pura che percepisce le verità necessarie.

5.° In conseguenza di cotal distinzione, egli restituì all'ontologia quell'importanza che Bacone le avea negato.

Osservazioni — Le dottrine di Leibniz, sostenute e svolte da Wolfio ed alcuni altri filosofi di quell'età, vennero combattute specialmente in Alemagna da moltissimi di cui fu capo Crusio. Ma essi non valsero a distruggerne l'influenza; e queste in alcuni rispetti spianarono la via alla filosofia di Kant. La distinzione tra la ragione *empirica* e la ragione *pura* incominciava a dare alla filosofia quell'aspetto in cui questa fu riguardata da Kant. Da un'altra parte, Tommasio negando all'intelletto, in riguardo alle verità religiose e morali, l'autorità che concedeva solo al sentimento o all'inchinazione dell'anima, gettava il seme della concezione di Kant il quale diè alla ragion pratica un valore cui diniegò alla ragione speculativa. Sonovi senza fallo grandi differenze fra la teoria dell'uno sulla ragion pratica, e quella dell'altro sulle verità co-

nosciute dall'amore; pure a malgrado di ciò èvvi fra loro una certa analogia. Noi vedremo tantosto che il kantismo ha l'impronta della triplice efficacia delle scuole di Bacone, di Cartesio e di Leibniz. Pertanto esso fu, per ragion della sua indole eminentemente idealista, non già un' emanazione della scuola leibniziana, ma un risultamento delle abitudini intellettuali che la filosofia di Leibniz avea propagate in Alemagna.

SECONDA PARTE

Poichè questo nostro Compendio della storia della filosofia non comprende i lavori del XIX secolo, non di altro ci rimane a parlare che della scuola alemanna, fondata da Kant, e della scuola scozzese la quale riconosce a fondatore Reid.

Scuola Alemanna

KANT—IDEE STORICHE—Emmanuele Kant nacque a Koenisberga nel 1724. Egli vi fece i suoi studi nell'università. Dopo aver per più tempo insegnato nelle case particolari, giunse gradatamente alla cattedra di logica e di metafisica, e poscia al carico di rettore. Nessun fatto notevole si diè a vedere nelle circostanze esterne della sua vita la quale fu in qualche maniera tutta interna. E' morì nel 1804. La più rinomata delle sue opere è la sua *Critica della ragion pura* cui egli diede alla luce nel 1781, e nella quale stabilì i principii della riforma filosofica da lui stesso intrapresa. Egli sviluppò ed applicò siffatti principii in parecchi altri scritti, de'quali noi nomineremo il *Trattato preliminare ad ogni metafisica che vorrà quind' innanzi aspirare al titolo di scienza*, la *Critica della ragion pratica*, la *Critica del giudizio*, i *Principii metafisici della scienza del dritto* , e un *Saggio di antropologia.*

ESPOSIZIONE—Hume, movendo da' principii della filosofia empirica, avea scosso le basi delle umane conoscenze. Or Kant dimandò a sè stesso se era vero, come supponeva questa filosofia, che le conoscenze umane non d'altro si componessero che di nozioni somministrate dall'esperienza, e se fusservi per l'opposto alcun'idee indipendenti dalle sensazioni, e prodotte dal solo intendimento. Egli osservò primamente che le scienze matematiche contengono idee di questa sorta. Infatti il giudizio per cui pronunciamo che in ogni cerchio i raggi sono

eguali, non si poggia affatto sull'esperienza, perciocchè siffatto giudizio afferma qualche cosa di necessario, mentre che la esperienza non ci somministra se non nudi fatti; di più esso afferma qualche cosa d'universale, e l'esperienza non ci offre che fatti particolari. Oltre le conoscenze empiriche o *a posteriori*, vi sono adunque alcune conoscenze *a priori*, distinte nella loro origine da ogni elemento sensibile. Kant tocco dall'indole de'principii matematici, dimandò poscia a sè stesso, se tutto il sistema delle conoscenze riposi su giudizi della stessa indole, ed in tal caso, quale sia l'origine di questi giudizi, quali le condizioni ed i limiti per applicarli legittimamente.

Egli s'ingegnò di determinare, in una maniera più precisa, il problema fondamentale dello spirito umano, considerando ch'esistono due specie di giudizi. In alcuni l'attributo o il predicato è contenuto nel subbietto, per esempio, *l'Essere infinitamente perfetto è buono*. Questi giudizi sviluppano soltanto una nozione senza aggiungervi altre idee, ed in tal senso non ingrandiscono punto la sfera delle nostre conoscenze. Kant diè loro il nome di *giudizi analitici*. Ma sonovi altri giudizi ne'quali l'attributo non è contenuto nel subbietto: per esempio, *ogni fenomeno ha un principio o una causa*. L'idea di principio o di causa non si contiene nella semplice nozione di fenomeno. Questi giudizi accrescono le nostre conoscenze, stante che consistono nell'affermar qualche cosa che non è compresa nell'idea del subbietto. Kant li chiamò *giudizi sintetici*.

Combinando poscia la distinzione de'giudizi analitici e de' giudizi sintetici con quella delle conoscenze *a posteriori* e *a priori*, notò dapprima che tutt'i giudizi analitici sono *a priori*, essendochè non è mestieri ricorrere all'esperienza per affermare la relazione dell'attributo al subbietto, quando questa è contenuta nell'idea del soggetto stesso. Ma e' credette riconoscere medesimamente che fra' giudizi sintetici alcuni sono *a posteriori*, altri *a priori*. Allorchè io dico: *Tutt' i corpi sono pesanti*, formo un giudizio sintetico *a posteriori*, giacchè l'attributo *pesante* non si racchiude nel concetto del subbietto *corpo*, ma la loro relazione mi vien somministrata dall'esperienza. Per contrario, quest'altro giudizio sintetico: *Ogni fenomeno ha un principio o una causa*, è *a priori*; poichè l'esperienza non mi presenta che il semplice fenomeno.

La qual cosa fermata, ognun conosce in che consista, se-

condo Kant, il problema radicale dello spirito umano. È agevol cosa concepire la possibilità de' giudizi sintetici *a posteriori*, perchè questa sintesi non è se non l'espressione dell'esperienza; siccome altresì di leggieri si concepisce che i giudizi analitici siano *a priori*, poichè essi sono l'espressione di quel che va racchiuso nella nozione di subbietto. Ma come mai può intendersi che i giudizi sintetici *a priori* siano possibili? In siffatti giudizi la relazione dell'attributo col subbietto non è fornita nè dalla idea del soggetto, siccome accade ne' giudizi *a priori* analitici, nè dall'esperienza, siccome avviene ne' giudizi sintetici *a posteriori*. Su qual fondamento dunque essi si appoggiano? Kant, per isciorre questo problema, pose mano ad una critica generale de' fondamenti dell'umana conoscenza. Le sue speculazioni si dividono in tre parti principali, cioè la critica della ragion *teoretica*; la critica della ragion *pratica*; e finalmente la critica di una terza maniera di ragione, che mira a stabilire l'alleanza della ragion teoretica e della ragion pratica.

Critica della ragion teoretica — Lo spirito è affetto da alcune impressioni che possono dinotarsi col nome generale di *sensazioni*, imperciocchè qualunque ne sia la cagione interna o esterna, esse son percepite dall'uomo in quanto ch' è essere sensibile. Queste producono nello spirito una rappresentazione degli obbietti che può dirsi *intuizione*. L'attitudine dello spirito a riceverle si appella *recettività*.

Nella sensibilità o sia recettività, è mestieri distinguere la materia e la forma. Gli elementi datici dall'esperienza sono la *materia*. Ma questi elementi sono tutti subordinati alle nozioni di tempo e di spazio. Queste nozioni non sono esibite dall'esperienza, perciocchè si può supporre che gli obbietti delle sensazioni siano distrutti, ed in tal supposizione, le nozioni di tempo e di spazio non sono meno inerenti allo spirito. Il perchè tali nozioni *a priori* sono le *forme* della recettività.

Ma la semplice sensibilità che riceve le intuizioni, non basta a produrre le idee; perciocchè l'intuizione e l'idea differiscono tra di loro. Allorchè io veggo una casa, ricevo dapprima una varietà d'impressioni rispondenti alle varie parti dell'obbietto conosciuto; ma l'idea di casa non è formata se non quando lo spirito ha riunito queste intuizioni nell' unità della coscienza. Quindi la formazione dell'idee oltre della recettività

passiva, vuole un intervento attivo dell'intelletto che può designarsi col nome di *spontaneità*.

Ma questo non è altro che il primo atto della conoscenza. Poichè l'intelletto ha messe insieme le intuzioni per formarne l'idee, riduce parimenti a unità le idee stesse per produrre i giudizi. Le idee dànno la materia al giudizio; ma oltre di queste vi hanno altresì le forme che lo costituiscono applicandosi alla materia. Tutti i giudizi si riferiscono:

O alla *quantità* secondo la quale il giudizio è o individuale, o particolare, o universale;

O alla *qualità* la quale somministra il giudizio affermativo, negativo, limitativo;

O alla *relazione* che rende il giudizio categorico, condizionale, disgiuntivo;

O alla *modalità* cui corrisponde il giudizio problematico, l'assertivo ed il necessario.

I quattro modi fondamentali de' giudizi formano le categorie seguenti:

Quantità.	Unità. Pluralità. Universalità.	Relazione.	Sostanza e accidente. Causalità e dipendenza. Comunità (azione e reazione).
Qualità.	Realtà. Negazione. Limitazione.	Modalità.	Possibilità, impossibilità. Esistenza, non-esistenza. Necessità, contingenza.

Tutt'i giudizi vanno a collocarsi in queste categorie, egualmente che tutte le intuizioni si dispongono nelle nozioni del tempo e dello spazio. Queste categorie non sono somministrate dall'esperienza, ma sono leggi universali e necessarie dell'intelletto. Esse ne sono le forme, siccome il tempo e lo spazio costituiscono le forme della sensibilità.

La formazione de'giudizi corrisponde a quella dell'idee. Nel modo stesso che l'intuizioni sono la materia delle idee, le idee sono la materia de' giudizi. La spontaneità dell'intelletto chiama le intuizioni all' unità, colla condizione delle nozioni *a priori* del tempo e dello spazio; ed ella richiama all' unità l' idee, colla condizione delle nozioni *a priori*, espresse dalle categorie.

Ma la conoscenza umana involge ancora un'unità a quelle superiore. I giudizi sono richiamati alla lor volta all'unità. L' atto che produce quest' unità, è il ragionamento, e la facoltà che opera pel ragionamento, dicesi *ragione*, per distin-

guerla dall' intelletto, riserbandosi questa parola ad indicare solamente la formazione de' giudizi e dell' idee.

In ogni ragionamento, la conclusione pende dalle premesse, giacchè queste contengono la condizione particolare di quella. Ma se le premesse medesime hanno alcune particolari condizioni, non sono esse altro che conclusioni di cui converrà investigar le premesse insino a che si giunga alla totalità delle condizioni, cioè alla condizione assoluta. Il perchè l' uffizio della ragione è di cercar questa condizione per stabilire la maggiore unità possibile de' giudizi. Or giacchè vi ha tre forme generali del ragionamento, la categorica, l' ipotetica e la disgiuntiva; vi son tre idee che stabiliscono, per ciascuna forma di ragionamento, la condizione assoluta di unità.

Il ragionamento è categorico, allorchè l' intelletto presenta alla ragione alcuni giudizi ne' quali l' attributo vien risguardato come residente nel subbietto. La ragione debbe allora cercare l' idea di un soggetto che non risegga alla sua volta in verun altro : quest' idea è l' idea di sostanza.

Il ragionamento è ipotetico, quando l' attributo de' giudizi non è riunito al subbietto se non in forza di una supposizione particolare. Ed allora la ragione dee cercare un' ipotesi assoluta la quale, non potendosi dare da alcun fenomeno particolare, altra non può essere se non la totalità assoluta di tutt' i fenomeni, cioè l' idea di tutta la serie de' fatti de' quali si compone l' universo.

Finalmente, il ragionamento è disgiuntivo, allorquando si riferisce a' giudizi ne' quali il predicato è unito al subbietto come parte d' un tutto. Ma un tutto può alla sua volta non essere che una parte di altro tutto più grande, e si procedendo oltre, finchè si venga ad un tutto assoluto, col quale si possa fare una divisione compiuta o sia assoluta di tutte le parti. La ragione, per operare cotal divisione, debbe adunque cercare l'idea di un essere che contiene tutte l'esistenze o sia l' idea dell' Essere supremo.

Or, l' esperienza non può somministrare alcune di queste tre idee radicali, dalle quali dipende, in ultima analisi, l' unità de' giudizi ch' è il fine della ragione. Ella non può dare l' idea ontologica di sostanza, perciocchè l' esperienza corrisponde a' soli fenomeni; non l' idea cosmologica della totalità assoluta de' fenomeni, giacchè grande che sia il numero

de' fatti conosciuti, cotal numero è sempre limitato e niente rappresenta d'assoluto; finalmente non è l'idea teologica dell'essere che contiene tutte le esistenze, giacchè sole l'esistenze particolari sono l'obbietto dell'esperienza.

In conseguenza, le nozioni per le quali la ragione costituisce l'unità de' giudizi sono *a priori*, siccome le nozioni mercè di cui l'intelletto costituisce l'unità delle idee e le nozioni per le quali reca ad unità le intuizioni. La ragione, considerata nelle nozioni *a priori* che sono le sue forme, è la ragion *pura*.

Da questi principii Kant deduce:

1.° Che la conoscenza umana, presa nel generale, si compone di due elementi, dell'elemento empirico, cioè *a posteriori*, e dell'elemento *a priori* che deriva dall'intelligenza. Se l'intelligenza non applicasse le sue forme alle intuizioni prodotte dalle sensazioni, non mai le intuizioni addiverrebbero conoscenze. Ma parimente senza le intuizioni, senza i dati dell'esperienza, le forme dell'intelletto resterebbero forme vuote, e resterebbero inapplicabili ed inoperose;

2.° Che tutte le nozioni della ragion pura non hanno alcuna realtà obbiettiva, o almeno che non abbiam alcun dritto di attribuirla a loro; perciocchè la ragione non opera mica sull'intuizioni che son la vista immediata degli obbietti, ma solo sulle forme de' giudizi che l'intendimento ha prodotti;

3.° Che illegitimamente usiamo noi della ragione, allorchè, attribuendo a queste nozioni una realtà obbiettiva, vogliamo per mezzo di lei concepire alcune esistenze che non si contengono nella sfera del mondo sensibile. Vogliamo allora uscir da'termini delle conoscenze umane che sono i termini stessi dell'esperienza;

4.° Che offendiamo ugualmente le leggi dello spirito umano, qualora invece di servirci delle nozioni della ragione solamente per recare in sistema i giudizi nostri, vogliamo applicarle immediatamente a' dati dell'esperienza. Questo abuso produce alcune *antinomie*, cioè alcune serie di giudizi che vanno a parare in risultamenti contraddittorii: antinomie le quali debbono farci avvisati che lo sforzo donde partono, è radicalmente difettoso;

5.° Finalmente che quelle che chiamiamo leggi della natura, non sono altro che le leggi stesse del nostro intendimento

il quale le prescrive alla natura; o in altri termini, che l'ordine che noi attribuiamo alle cose, non è in sostanza se non l' ordine delle nostre percezioni, determinato dalle forme costitutive del nostro intelletto.

Questo sistema conduceva evidentemente a conseguenze distruggitrici della religione. Nel vero, se tutte le conoscenze umane si racchiudono nella sfera dell' esperienza, le idee di Dio, della vita avvenire, e tutte quelle che ne seguitano, sono idee senza alcun valore reale. Kant riconobbe che questa conseguenza era un corollario necessario della sua critica della ragion teoretica;ma egli ammetteva nell' uomo un'altra ragione cui chiamava pratica, e che, secondo lui, somministrava una solida base a queste credenze che la ragion speculativa non valeva a stabilire.

Critica della ragion pratica—La ragione speculativa ha per obbietto di sciorre questa quistione: Che cosa posso io sapere? Ma l'uomo fa a sè stesso un'altra dimanda: Che cosa debbo io fare? La ragione in quanto che dee sciorre questa quistione, è pratica. Ella va investigando i principii che determinano la volontà; e giacchè la ragione tende necessariamente all'unità, ella cerca ancora qui un principio assoluto.

Ne'principii che determinano la volontà, bisogna distinguere, come ne'principii teoretici, un doppio elemento, uno materiale e l'altro formale. Compongono il materiale tutt'i motivi ch'operano sulla sensibilità, cioè tutt'i motivi di godimento; e l'elemento formale comprende i motivi disinteressati o sia que'motivi ch' hanno relazione non con la sensibilità ma con la ragione pura. I primi nulla contengono di universale e di necessario; solo i secondi possono somministrare il principio assoluto di determinazione. Or, quando si metton da banda i motivi sensibili, non può concepirsi come principio di determinazione , se non questa regola ch' è la sola assoluta o indipendente da ogni condizione particolare: *Opera secondo una massima che possa esser riguardata come una legge generale*. Questo dicesi da Kant *imperativo categorico*.

Ma questo principio assoluto della ragion pratica è unito a tre principii teoretici, o sia a tre postulati, senza i quali non potrebbe concepirsi: il postulato della libertà, quello dell'immortalità dell'anima, e quello dell' esistenza di Dio.

1.° Se l'uomo non fosse libero, dovrebbe rapportare le sue

determinazioni solo alle sue inclinazioni, cioè a quel che corrisponde alla sensibilità: dunque il principio assoluto della ragion pratica involge la libertà.

2.° Il principio della ragion pratica, essendo principio assoluto, prescrive all'uomo di stabilire un'armonia perfetta tra le intenzioni sue e la legge morale, nella quale armonia risiede la santità o l'ideale della virtù. L'uomo dunque dee tendere verso questo ideale; il quale però non può compiutamente giungere alla realtà essendo l'uomo sottomesso alle condizioni della sensibilità che si riferisce non all'ideale della virtù, ma all'empirismo del godimento. Il perchè richiedesi che l'uomo tenda ad avvicinarsi a quest'ideale mercè di un progresso perpetuo, e la possibilità di questo progresso indefinito presuppone l'immortalità dell'anima.

3.° La virtù è il fine supremo. Se la felicità fosse per sè stessa questo fine,gli esseri ragionevoli non potrebbero determinarsi, e loro sarebbe bastato l'istinto. Ma, da un'altra parte, essi provano ancora un desiderio irresistibile di felicità. Or l'armonia della virtù e della felicità non può essere stabilita dall'uomo il quale, essendo libero riguardo al morale, dipende tuttavia dalla natura per rapporto alla felicità, e la natura stessa non effettua realmente questo necessario accordo. Il suo compimento adunque presuppone una cagione che non dipenda dalla natura, che possa e che voglia produrre questa armonia, e che per conseguente sia dotata d'intelligenza e di volontà. Questa causa sovrana è Dio.

Le idee della libertà, dell'immortalità e dell'esistenza di Dio hanno, secondo Kant, siccome postulati della ragion pratica, un valore obbiettivo che non possono ricevere dalla ragion teoretica. La ragione pratica che determina le azioni, prescrive effetti reali; or, sarebbe assurda cosa che effetti reali provenissero da' principii privi di ogni realtà.

Critica del giudizio — La ragione teoretica somministra le leggi della natura, e la ragion pratica quelle della libertà. L'una e l'altra hanno principii loro propri che resterebbero costantemente separati, se non fossevi una facoltà particolare per la quale l'uomo applica al mondo della natura i concetti del mondo della libertà. Il principio secondo cui opera questa facoltà, è l'accordo de' mezzi col fine; il quale accordo

esiste nell'azioni degli esseri liberi, e cui noi dobbiamo trasportare negli atti della natura, per concepir l'unione della natura colla libertà che opera in lei e per mezzo di lei.

La facoltà che serve di ligame tra l'ordine speculativo e il pratico, vien detta da Kant la facoltà di *giudicare*. Questa denominazione va soggetta ad inconvenienti, essendo ch'ella s'usa in senso diverso nella critica della ragione teoretica.

Ma che che sia di ciò, la facoltà di giudicare ha due modi. Allorchè considera l'accordo de' mezzi nelle forme delle cose, di maniera che ingeneri un sentimento di piacere, ella è *estetica*; quando poi considera quest'accordo in un aspetto puramente logico, per acquistar la semplice conoscenza delle cose, senza verun riguardo al sentimento di piacere, ella è *teleologica*.

La critica del giudizio estetico è la teoria del bello e del sublime. L'uno e l'altro sono puramente subbiettivi. Il bello è la coscienza di poter facilmente rapportare una varietà che l'immaginazione ci presenta, ad un'idea dell'intelletto: quindi esso è il sentimento dell'accordo che passa tra queste due facoltà. Poichè questo sentimento è il sentimento stesso del nostro potere, esso è accompagnato da soddisfacimento. Il sublime per contrario è la coscienza del non poter noi abbracciare con l'immaginazione le idee che la ragione ci presenta. Il sentimento di quest'incapacità è accompagnato da tristezza, giacchè per un riguardo esso ci rende avvisati di nostra debolezza, ma sotto un altro riguardo, esso ci sublima, perciocchè ci sentiamo superiori, per la ragione, al mondo delle cose sensibili.

La critica del giudizio teleologico racchiude la teoria della natura, secondo il principio delle cause finali o delle relazioni che hanno i mezzi co' fini, applicato, non alle forme, ma alla costituzione delle cose. Essa considera gli esseri come organizzati per giugnere a' fini particolari, e ciascuna organizzazione speciale come dipendente da una organizzazione generale della natura, in cui i fini particolari non son altro che mezzi per un fine supremo ed universale. Qui la critica del giudizio teleologico va a metter capo nell'idee religiose delle quali la ragion pratica ha dimostrata la realtà.

OSSERVAZIONI—A meglio intendere l'indole della filosofia di Kant, couvien paragonarla con le tre grandi scuole fondate da Cartesio, Bacone e Leibniz.

1.° Kant, a somiglianza di Cartesio, usò della psicologia siccome di base della filosofia. Ma Cartesio, dopo essersi in principio ritratto nella contemplazione del *me* pensante, si sforzò poscia di uscirne e di unire, per mezzo della nozione di Dio, le speculazioni della ragione ad una realtà esterna sorgente di ogni realtà. Kant, per l'opposto, distrugge dalle fondamenta ogni relazione delle speculazioni colle realtà esterne; e' si rinchiude in un ordine d' idee puramente subbiettive, donde non può uscire, nella sua teoria della ragion pratica, se non facendo violenza a'principii stabiliti nella teoria della ragione speculativa. Attribuendo alla prima un valore che nega alla seconda, cade in un' incoerenza fondamentale, giacchè la ragion pratica ha necessariamente per base idee tolte ad imprestito dalla ragion speculativa.

2.° La filosofia di Kant allontanandosi affatto dal sensualismo della scuola di Bacone, vi s'avvicina nullamanco per le sue conseguenze. Può distinguersi una triplice sorta di sensualismo. Èvvi un sensualismo che riconosce nel tempo stesso le sensazioni come principio unico delle conoscenze, ed il mondo sensibile come la sola sfera in cui l'intelligenza possa esercitarsi. Quest' è il sensualismo compiuto. V'è un altro sensualismo che, sebbene parta dalle sensazioni, pure pretende di farne derivar la conoscenza di realtà distinta dagli obbietti. Finalmente sonovi alcune teorie sensualiste pe' loro risultamenti, in questo senso che negano all'uomo il poter conoscere le realtà poste al di là de' sensi, comechè ammettano, nella formazione delle conoscenze umane, un principio distinto dalle sensazioni, ma che può applicarsi solo agli elementi forniti dalle sensazioni medesime. Siffatto è il fondamento della dottrina di Kant, quantunque egli siasi ingegnato di sfuggire questo risultamento nell' ordine pratico con l'incoerenza sovraccennata.

3.° L'inchinamento idealista della filosofia di Leibniz riapparve certamente nelle teorie di Kant. Secondo Leibniz, la conoscenza della natura e delle sue leggi è l'effetto del puro sviluppamento interno dell'anima. Secondo Kant, l'anima dà alla natura le sue proprie leggi. Ma Leibniz ammetteva che l'anima è rappresentativa della realtà esterna: Kant rigetta questa rappresentazione. Da una parte, tutte l'idee *a priori* non sono che semplici forme dell' intelligenza; dall' altra le

intuizioni sensibili nulla ci rivelano intorno alla natura delle cose. Tutto quel che l'uomo può affermare, è ch' e' trovasi in un mondo di apparenze cui egli stesso combina secondo le leggi della propria ragione.

4.° L'efficacia esercitata dalla filosofia di Kant è derivata specialmente da due cagioni. Primamente, essa avea radici, come abbiam fatto vedere, nelle tre grandi filosofie che la precedettero; in secondo luogo, ella pretendeva di supplire alla loro insufficienza, determinando, mercè d' una critica compiuta della ragione la quale in parte era stata tentata da Cartesio, le leggi secondo le quali il principio sensualista rappresentato da Bacone e l'idealista rappresentato da Leibniz dovevano combinarsi senza uscire da' loro propri termini.

Continuazione del movimento filosofico in Alemagna

In mentre che parecchi filosofi dell' Alemagna difendevano insieme con Herder la filosofia empirica contra il kantismo, ed altri con Eberhard e Platner sostenevano parecchie teorie fondamentali del leibnizianismo, il kantismo da un lato veniva combattuto da alcuni filosofi di cui Jacobi era il capo, e dall' altro veniva svolto soprattutto per opera di Reinhold, e viemaggiormente per quella di Fichte.

Federico Jacobi, nato nel 1743 e morto nel 1819, sostenne che ogni filosofia razionalista vada a metter termine nel panteismo se è dogmatica, o nello scetticismo, almeno per quello che riguarda le verità religiose e morali, se si rinchiude fra' limiti del criticismo, stabilito da Kant. In vece di prender la ragione a base delle umane conoscenze, e' le sostituì il sentimento che ci manifesta, in un modo immediato, istintivo ed indipendente da ogni concetto razionale, il mondo sensibile e il mondo religioso e morale. Il sentimento che in origine è una pura credenza sprovvista di qualunque pruova, sviluppandosi, produce tutti gli elementi di che si compone la ragione umana.

Da un' altra banda Carlo Reinhold, nato nel 1759 e morto nel 1823, pretese di dar compimento all' opera di Kant, e pensò darle l' unità di che credevala priva, riducendo tutte le sue parti ad un principio unico, cioè alla coscienza, risguardata come facoltà rappresentativa. Egli si fermò in particolar maniera a descrivere i caratteri di questa facoltà fondamentale.

Ma il vanto d' avere svolta la filosofia di Kant debbesi prin-

cipalmente a Fichte. Giovanni Teofilo Fichte, nato nella Lusazia nel 1762, occupò dopo Reinhold la cattedra di filosofia di Jena, quindi professò la filosofia trascendentale ad Erlangen, e finalmente fu chiamato a reggere l' università di Berlino. Morì nel 1814. La sostanza della filosofia di lui è racchiusa nel suo libro intitolato: *Principii fondamentali di tutta la Dottrina della scienza, per servir di manuale a coloro che ne studiano i corsi*, e *Schizzo del carattere distintivo di questa scienza per riguardo alla facoltà teoretica*.

Kant avea cercato d'evitar l' idealismo assoluto, ammettendo che le intuizioni sensibili corrispondono ad esteriori realtà. Jacobi aveva in ciò scorto soltanto un' incoerenza, ed aveva predetto che il kantismo sarebbesi risoluto in idealismo puro, Difatti, per qual motivo Kant negava alle idee della ragione un valore obbiettivo? Sol perchè questo valore non potea dimostrarsi. Ma era parimente impossibile dimostrare il valore obbiettivo delle intuizioni sensibili. Il perchè conveniva giungere a considerarle come semplici fenomeni subbiettivi. In tale aspetto furono veramente considerate da Fichte; onde che tutte le realtà non potevano essere che creazioni dell' *io*, e ogni esistenza non era che il pensiere medesimo.

Dispogliando i concetti fondamentali di Fichte delle circonlocuzioni logiche nelle quali egli le ha involte, e che le rendono molto oscure, possiamo, per quanto ci pare, rimenarli a questi principii:

1.° L'*io* pone dapprima sè stesso in una maniera assoluta e limitata con un atto di libertà pura.

2.° L' essenza dell' *io* è di rivolgersi su di sè stesso, perciocchè è insiememente subbietto ed obbietto.

3.° L' *io* non si può porre così senza determinarsi per il *non-io*, giacchè l' *io-obbietto* apparisce, in alcun rispetto, come il *non-io*, per l' *io-subbietto*.

4.° L' *io* determinandosi pel *non-io* arresta la sua attività, perciocchè, essendo dapprima assoluto, addiviene limitato e divisibile.

5.° Allora nasce la facoltà di sentire la quale non è altro che la facoltà di percepire la limitazione dell' attività libera dell' *io*.

6.° Di qua derivano tutte le nozioni della doppia realtà, cioè dello spirito e del mondo, della libertà e della necessità.

7.° L' *io*, in quanto che volontà, si riconosce come indipendente dall' universo e come operante sull' universo; in quan-

to che intelligenza, si produce come dipendente dall'universo e sommesso all'azione di lui.

Fichte, nel suo libro sulla *Destinazione dell'uomo*, approfondando la sua teoria della scienza, ne derivò la necessità della credenza, come fondamento necessario di tutta l'attività umana.

Innanzi che l'idealismo compiuto fosse stato introdotto da Fichte nella scuola di Kant, il kantismo era stato combattuto dallo scetticismo, nato da' suoi stessi principii. Infatti il kantismo pretendea di voler stabilire su basi salde l'edifizio delle umane conoscenze, e di minare tutt'i fondamenti dello scetticismo. Or un filosofo (Schulze), col nome di Enesidemo, imprese a mostrare ch'esso per contrario non poteva se non confermare la filosofia scettica, perciocchè dopo d'aver distrutte le basi de' sistemi anteriori, non ne sostituiva loro più ferme, e che le dimostrazioni le quali metteva in luogo dell'asserzioni gratuite degli altri filosofi, non erano in sostanza alla loro volta, che asserzioni gratuite sfornite di pruova.

Scuola Scozzese

Reid — La filosofia di Hobbes e la psicologia di Locke aveano patito eziandio in Inghilterra una resistenza più o meno forte. Il sensualismo davasi a divedere come distruttivo del principio dell'obbligazioni morali; e però conveniva altrove ricercare la loro verace origine. Cumberland e Shaftesbury nel XVII secolo avean collocato questo principio in un sentimento di benevolenza e d'interno compiacimento. Hutcheson nel XVIII secolo perfezionando la teoria dell'affezioni benevole, come sorgente di doveri, le avea svincolate da ogni motivo d'interesse. Ma quest'opposizione spiritualista era incompiuta; perciocchè ella supponeva o lasciava supporre che il sensualismo, sebbene fosse impotente a fondare le nozioni morali, somministrasse nondimeno la vera base degli altri ordini di conoscenze. Quindi bandito dal santuario de' doveri, regnava ancora nel dominio della speculazione. Ma tantosto quest' opposizione si rendette generale. Reid cui le obbiezioni di Hume avean fatto scorgere le ultime conseguenze del sensualismo, l'impugnò non solamente come falsa teoria morale, ma come falsa teoria dello spirito umano.

Idee storiche — Tommaso Reid nacque a Strachan nel 1710. Dopo aver dettata la filosofia al collegio di Aberdeen ove avea fatti i suoi studi, fu chiamato nel 1763 alla catte-

dra di filosofia morale nell'università di Glascovia surrogando Adamo Smith. Il complesso delle principali sue teorie filosofiche è contenuto nel trattato pubblicato col titolo di *Saggio sulle facoltà dello spirito umano*, che è stato recato in francese da Jouffroy. Reid avea dato a luce separatamente la parte riguardante le facoltà attive, e quella riguardante le facoltà intellettuali; ma esse sono state riunite in una sol'opera dal suo discepolo Dugald Stewart. Dopo la morte del precettore che accadeva nel 1796, Dugald Stewart ha coltivato ed ingrandito il retaggio intellettuale lasciatogli da Reid. Ma questo secondo capo della scuola scozzese appartiene per la maggior parte de'suoi lavori alla filosofia del XIX secolo, la quale, siccome innanzi abbiamo annunziato, non fa parte di questo Compendio.

ESPOSIZIONE—Tutta la filosofia debb'esser fondata sull'osservazione dell'operazioni dello spirito umano ed in conseguenza sulle facoltà che le producono. I difetti del metodo che procede per ipotesi, e le incertezze di quello che procede per via della analogia, manifestano il bisogno di questa base sperimentale.

Le facoltà dello spirito umano possono dividersi in due classi, cioè in facoltà contemplative e facoltà attive. Le prime si riferiscono all'intelletto, e le seconde alla volontà. Ma non è da dimenticare che queste facoltà non si esercitano separatamente, giacchè l'intelletto interviene nell'operazioni della volontà, e la volontà in quelle dell'intelletto.

I. *Facoltà intellettuali ò contemplative* — Le facoltà intellettuali si dividono comunemente in semplice apprensione, giudizio e raziocinio. Questa divisione è difettosa, giacchè non abbraccia tutte l'operazioni dello spirito. Per esempio, la coscienza la quale mi avverte che io penso, non è già la semplice apprensione, siccome quella che non importa nè affermazione nè negazione. Essa nè pure è il giudizio che dicesi consistere nella comparazione di due idee, percioccbè è manifesto che noi, mercè di una tal sorta di paragone, non affermiamo questo pensiero. Infine siffatta affermazione neppure è un prodotto del raziocinio.

Reid tralasciando di fare un'enumerazione rigorosa e completa delle facoltà intellettuali, si rimane a noverar quelle che intende esaminare: le quali sono: 1.° le facoltà che dobbiamo a' nostri sensi esterni; 2.° la memoria; 3.° la concezione; 4.° la facoltà di far l'analisi degli obbietti complessi e di com-

binar quelli che sono semplici; 5.° il giudizio; 6.° il raziocinio; 7.° il gusto; 8.° la percezione morale; 9.° la coscienza.

Nelle facoltà che dobbiamo a'nostri sensi, convien distinguere la percezione degli obbietti esterni dalla sensazione che l'accompagna. La sensazione è il sentimento che prova lo spirito alla presenza di un obbietto esterno; la percezione è l'atto per cui io credo all'esistenza di quest'obbietto. La percezione è una pura credenza indipendente da ogni dimostrazione, e determinata per istinto dalla costituzion naturale dello spirito umano.

La maggior parte de'filosofi han voluto spiegare il fatto della percezione, dicendo che noi non percepiamo proprio gli obbietti esterni, ma solo le loro immagini presenti al nostro spirito. Reid rigetta questa spiegazione. Infatti in primo luogo essa è contraria al sentimento universale, perciocchè tutti gli uomini, allorquando seguono unicamente l'impulso di lor natura, credono veder gli obbietti: ed in secondo luogo questa spiegazione suppone gratuitamente l'esistenza di queste immagini. Per affermare la loro esistenza, si arreca questa ragione, che una cosa non possa agire là dove non esiste; donde vien dedotto che lo spirito e gli obbietti esterni non essendo nel medesimo luogo, nè per conseguenza immediatamente l'uno all'altro presenti, bisogna ch'esista un'immagine intermedia. Ma Reid nega che nel fatto della percezione vi abbia azione dello spirito sull'obbietto, o dell'obbietto sullo spirito. Del rimanente, e' non intraprende a sostituire una spiegazione a quella che ributta, ma avvisa esser la percezione un fatto inesplicabile, nella stessa guisa che la certezza delle percezioni, cioè l'esistenza reale delle qualità percepite e del subbietto detto *materia*, al quale si rapportano, è, nella filosofia di lui, una credenza egualmente necessaria che oscura.

La memoria implica una credenza dello stesso genere, di cui non possiamo rendere altra ragione, se non ch'ella entra come elemento nella costituzione del nostro spirito.

Dalla memoria provengono l'idee di durata, d'identità in generale e d'identità personale.

Reid arreca e disamina le diverse teorie che sono state insegnate sulla memoria, spezialmente quelle di Locke e di Hume. Queste teorie derivano dall'ipotesi delle immagini intermedie, per mezzo della quale si è voluto spiegar la percezione.

La concezione considerata come la semplice apprensione di un obbietto qualunque in generale, sensibile o non sensibile,

reale o immaginario, non contiene per sè stessa nè verità nè errore. Allorchè si dice che sonovi idee, e concetti veri e falsi, si dà a queste espressioni un senso che si riferisce all'atto del giudizio, e non alla pura concezione. Reid descrive i caratteri principali della concezione, e particolarmente la sua analogia colla rappresentazione degli obbietti per mezzo della pittura. Ma questa analogia, vera in alcuni limiti, rendesi una sorgente di errori, allorchè questo paragone vuolsi trasformare in una somiglianza assoluta.

La maggior parte de' filosofi hanno ammesso che la concezione suppone, siccome la percezione e la memoria, due obbietti, uno interno e immediato, l'altro mediato ed esterno: in una parola l'immagine presente allo spirito, e l'obbietto reale che produce l'immagine. Reid impugna ancora qui una tale opinione, e rifiuta a tal proposito, ma troppo debolmente, la teoria di Platone sull'idee.

Egli considera, come una conseguenza della distinzione dell'obbietto interno e dell'obbietto esterno, l'opinione secondo la quale il concetto è la misura della possibilità delle cose. Reid fa notare che si può concepire una proposizione in doppia maniera: primieramente comprendendone la significazione; in secondo luogo giudicando ch'ella sia vera. Nel primo caso, è falso che il concetto sia la misura della possibilità, stantechè si può assai ben comprendere il senso di una proposizione contraddittoria ed impossibile; e nel secondo caso la massima di che si tratta, è eziandio falsa, giacchè l'esperienza ci mostra che gli uomini portano giudizi opposti sulla possibilità o impossibilità delle cose.

Alla concezione semplice siegue la facoltà di formare i concetti generali. Questi possono essere considerati o nelle parole che l'esprimono, o in loro stessi.

E primieramente, come avviene che la più gran parte delle parole siano termini generali, mentrechè noi non percepiamo che esistenze individuali? Devesi dapprima osservare ch' esiste un numero assai scarso di obbietti individuali che siano conosciuti generalmente dagli uomini. Il più di questi obbietti, essendo visibili solamente agli uomini che abitano quei luoghi ove essi sussistono, hanno nomi propri, e però la lingua comune debbe comporsi in gran parte di termini generali. In secondo luogo noi non conosciamo gli obbietti in loro stessi, ma solo per mezzo delle loro qualità o attributi i quali, es-

sendo comuni ad un certo numero d'individui, non possono essere espressi se non per termini generali siccome essi sono. Finalmente questa moltitudine di termini generali deriva altresì da un bisogno inerente allo spirito umano il quale rimarrebbe oppresso dalla folla innumerevole dell'idee individuali, se non avesse la facilità di ridurle a generi ed a specie, prevalendosi di vocaboli che rappresentano le collezioni delle cose le quali hanno attributi comuni.

Se si considerano i concetti generali in loro stessi, si scorge che con tre procedimenti essi si formano. Questi sono il procedimento d' astrazione, pel quale si divide un subbietto ne' suoi attributi, a ciascun de'quali si dà un nome particolare; il procedimento di generalizzazione, la cui mercè si osservano le qualità a più subbietti comuni; infine il procedimento di combinazione, pel quale si uniscono più attributi in un sol tutto astratto che si rappresenta con un nome particolare.

Le osservazioni di Reid sulla facoltà di giudicare racchiudono la sua teoria del *senso comune*. Il seme di questa teoria si rattrova, siccome egli stesso ha osservato, nel *Trattato delle prime verità* del p. Buffier, e nel *Sensus communis* o sia *Saggio sull' uso de' motteggi* ecc. di Shaftesbury, ed anche in parecchi altri scritti.

Il senso comune è il buon senso naturale, distribuito a tutti gli uomini, mercè del quale ciascuno di loro forma spontaneamente certi giudizi la cui evidenza colpisce tutti gli spiriti. La ragione ha due gradi: « Il primo consiste a giudicare delle cose evidenti per sè stesse, e l'altro a dedurre da questi giudizi conseguenze che non sono per sè stesse evidenti. Il primo è l'uffizio proprio e solo del senso comune, da che segue che coincide colla ragione in tutta la sua estensione, e non è che uno de' gradi di lei ».

Ciò fermato, convien determinare i giudizi che son prodotti del senso comune. Questi debbono dapprima dividersi in due classi, secondo si riferiscono a verità contingenti o necessarie.

I giudizi del senso comune che riguardano le verità contingenti sono, secondo Reid, i principii seguenti:

1.° Tutto quel che mi s'attesta dalla coscienza e dal senso intimo, esiste realmente;

2.° I pensieri di che ho coscienza, sono i pensieri di un essere che io chiamo *io*;

3.° Le cose che la memoria distintamente mi rammenta, sono realmente avvenute;

4.° Io son certo della mia identità personale dall'epoca più lontana cui la mia memoria possa giungere;

5.° Gli obbietti che percepisco per mezzo de'sensi, realmente esistono, e sono tali quali io li percepisco;

6.° Io esercito alcun grado di potere sulle mie azioni e sulle mie determinazioni;

7.° Le facoltà naturali per le quali io distinguo la verità dall'errore, non sono fallaci;

8.° I miei simili sono creature viventi ed intelligenti, come son io;

9.° Certi lineamenti del volto, certi suoni della voce e certi gesti indicano certi pensieri e certe disposizioni dello spirito;

10.° Noi abbiamo naturalmente qualche riguardo alle testimonianze degli uomini, trattandosi di fatti, ed eziandio all'autorità umana, quando trattasi di opinione;

11.° Molti avvenimenti che dipendono dalla volontà libera de' nostri simili, possono non di meno prevedersi con più o meno probabilità;

12.° Nell'ordine della natura, quel ch'avverrà, sarà probabilmente simile a quel ch' in simiglianti circostanze intervenne.

Reid per riguardo a' giudizi del senso comune che si riferiscono alle verità necessarie, si rimane a dividerli in classi, indicandone esempi a'quali unisce alcune osservazioni su que' principii che hanno dato luogo a discussioni. Questi giudizi del senso comune sono grammaticali, logici, matematici, estetici, morali e metafisici. Tra i principii metafisici e' ne distingue tre che sono stati contraddetti da Hume; cioè che le qualità sensibili hanno un soggetto che noi chiamiamo corpo, e i pensieri un soggetto da noi chiamato spirito; che tutto quel che comincia ad esistere, è prodotto da una cagione; che i segni evidenti dell'intelligenza e del disegno nell'effetto provano un disegno e una intelligenza nella cagione. Hume avea sostenuto che questi principii se fossero veri, dovrebbero fondarsi sull'esperienza, e che frattanto l'esperienza niente ci dava a conoscere intorno alla loro verità. Reid rispose che non era mestieri collocare il lor fondamento là dove Hume cercavalo, e ch'esso si trova in quelle credenze naturali dinotate da lui col nome di senso comune.

Di poi Reid tratta della facoltà del ragionamento e de'caratteri suoi generali. In tale occasione egli esamina se la morale sia suscettibile di dimostrazione, cioè se i primi princi-

pii della morale possano dedursi da'principii logicamente anteriori: quistione a cui risponde negativamente. Gli assiomi morali si percepiscono intuitivamente, e sono un prodotto immediato del senso comune.

Il gusto ch'è una facoltà intellettuale, analoga in certi riguardi al senso fisico per mezzo del quale percepiamo i sapori, ha tre principali obbietti, la novità, la grandezza,e la bellezza. La ragione del piacere che la novità ci fa sentire, si rattrova nella costituzione stessa dell'uomo il quale, essendo attivo di sua natura, sente il bisogno di svilupparsi. La grandezza ci piace, perch'essa è una manifestazione del potere da preferirsi naturalmente alla debolezza. Il sentimento del bello si compone di due elementi, cioè di una emozione piacevole e del credere ch'esiste una perfezione reale negli obbietti che producono questa emozione.

La coscienza è quella facoltà che ne avverte delle modificazioni attuali e dell'operazioni dell'anima nostra. Gli scettici hanno combattuto tutti gli altri ordini di conoscenza, ma non mai hanno impugnato i fatti di coscienza. Intanto non è da confondere la coscienza colla riflessione. La prima che deriva necessariamente dalla natura stessa dell'uomo, è comune a tutti; la seconda richiede una capacità e una attività intellettuale la quale è conceduta a ben pochi. Ecco perchè sonovi tante opposizioni sulla costituzione e le facoltà dello spirito umano, comechè le conoscessimo immediatamente. Il che avviene perchè questa conoscenza non deriva soltanto dalla coscienza, ma dipende in gran parte dalla riflessione.

In quanto alla percezione morale che è una facoltà intellettuale insiememente ed attiva, Reid rimanda le quistioni che vi si riferiscono, alle osservazioni sue sulla seconda classe delle facoltà umane.

II. *Facoltà attive*—Queste suppongono l'idea di potenza attiva. Che siavi in noi una cotal potenza, lo ci dimostra ed il linguaggio universale che involge la distinzione dell'attivo e del passivo, e la vita pratica di tutti gli uomini. Egli è vero che quest'idea non ci è somministrata nè dalle sensazioni nè dalla coscienza, la quale attesta solo l'esistenza dell'operazioni e non quella delle facoltà. Ma essendo quest'idea inerente allo spirito umano, convien cercarne la sorgente in una credenza che deriva dalla costituzione stessa dell'uomo.

Sebbene la volontà sia quel che noi concepiamo più chia-

ramente sotto la nozione di potenza attiva, bisogna non pertanto distinguere i principii di azione in due classi, in meccanici e volontari.

I principii meccanici che non presuppongono nè attenzione nè deliberazione nè volontà per agire, sono gl'istinti e le abitudini. Oltre agl' istinti che si manifestano nel fanciullo, ve ne sono altri che durano dopo l'infanzia. I primi sono assolutamente necessari alla nostra conservazione fisica, siccome l'istinto che domina l'azione di tranguggiare. Gli altri si riferiscono ad atti che debbono così spesso ripetersi che assorbirebbero essi soli tutta la nostra attenzione, se dipendessero da una qualsisia deliberazione. Altri finalmente riferisconsi ad atti che debbono esser prodotti sì prontamente, che il pensiere non ha il tempo di pigliarvi parte. Si può attribuire almeno in parte all'impero dell' istinto l'inclinazione naturale che mena l'uomo all' imitazione. In quanto alle abitudini, queste presuppongono senza meno l'azione della volontà, in tal senso che esse consistono in una facilità di agire acquistata per mezzo d'atti ripetuti; ma il potere proprio dell'abitudine, preso in sè, ha la sua radice in una proprietà dell'umana natura distinta dalla semplice volontà.

I principii d'azione volontarii sono di due maniere, giacchè la volontà o sia la potenza di determinarsi è mossa da due specie di motivi, da'motivi irrazionali, risguardanti la facoltà di sentire, e da'motivi razionali che riguardano la facoltà di giudicare. I primi comuni all'uomo ed a'bruti, si dirigono alla parte animale della nostra natura; i secondi corrispondono all'elemento umano propriamente detto.

I principii animali d'azione si risolvono in appetiti, desiderii ed affezioni. Gli appetiti sono periodici ed accompagnati da una così fatta sensazione dispiacevole propria a ciascun di loro. I desiderii non vanno uniti ad una così fatta sensazione, ed essi sono periodici, ma costanti. Le affezioni sono que'principii d'azione che involgono una disposizione benevola o malevola per riguardo alle persone. Allorchè i desiderii e le affezioni arrivano ad un certo grado di veemenza, prendono il nome di passione.

I principii razionali o quelli che riguardano la facoltà di giudicare, sono l'interesse ben inteso ed il dovere. L'interesse ben inteso, ammesso come solo principio regolatore della condotta dell'uomo, è insufficiente. La maggior parte degli uomini non

hanno abbastanza istituzione per poterlo applicare con piena conoscenza. Esso non innalza l'uomo alla perfezione di che l'umanità è capace; perciocchè il disinteresse o la generosità, sono l'obbietto più nobile della nostra simpatia ed ammirazione. Nel rimanente, non può egli per sè stesso procurar la più grande pienezza di felicità, perciocchè gli uomini che consultano solo l'egoismo, rimangon privi di quell'alto interno compiacimento che accompagna l'adempimento del dovere.

La nozione del dovere che si trova naturalmente messa nello spirito di tutti gli uomini, afferma l'esistenza d'un senso morale che ne ispira i giudizi morali primitivi, siccome i sensi ispirano i giudizi primitivi che noi formiamo intorno a'corpi. Ma fra'giudizi speculativi e morali èvvi questa differenza, che i secondi vanno accompagnati da un sentimento di approvazione o di disapprovazione, mentre che i primi sono nude affermazioni separate da ogni qualsisia emozione. Il senso morale o sia la coscienza, siccome tutte le facoltà umane, ha bisogno dell'educazione per isvolgersi e venirsi perfezionando.

A dir corto, l'interesse ben inteso è un principio razionale, regolatore di tutti i principii animali che si riferiscono all'utile, ed esso eziandio debb'esser regolato dal principio razionale del dovere. Ma può avvenire che questi due principii siano realmente opposti tra loro? La fede nella provvidenza divina dee persuaderci che non possiamo recar danno alla nostra felicità, togliendo a guida il dovere. Levate di mezzo la fede in Dio, questi due principii costitutivi delle nostre azioni possono trovarsi, ed anche si trovano necessariamente in istato di pugna, il che addimostra che la morale è unita per necessità alla religione.

Ma la volontà è libera, qualunque siano i motivi che la muovono. Imperciocchè ovunque v'è passività, non v'è una cagione propriamente detta; ed affermare che l'uomo è libero, vale quanto affermare ch'ei sia realmente la cagione dell'azioni sue. Reid sviluppando le pruove della libertà umana, e rispondendo alle principali obbiezioni contro di esse addotte, si giova dell'idee che si rattrovano nelle filosofie anteriori. L'enumerazione da lui fatta de'primi principii della morale, e le sue considerazioni sulle condizioni della moralità, sul carattere dell'idea di giustizia che è naturale e non artificiale, e sulla natura dell'obbligazione che nasce da'contratti, presenta ancora un ordine d'idee proprio della scuola scozzese in quel che v'è di sostanziale.

OSSERVAZIONI—1.° La filosofia di Reid, per riguardo al metodo, è stata una combinazione del metodo di Cartesio e di quella di Bacone. Cartesio avea preso le mosse dall'osservazione interna, ma non istette guari ad abbandonarla. Bacone, dalla sua banda, avea stabilito che la filosofia debba poggiare su d'una larga base di osservazione; ma avea spezialmente applicato il suo metodo alla conoscenza de' fatti esterni. Reid, riunendo questi due modi di riguardar la cosa, diè per base alla filosofia l'osservazione, per quanto si può compiuta, de' fatti interni, o sia della costituzione dello spirito umano.

2.° Qualunque opinione voglia portarsi su' principii generali della sua filosofia, si dee concedere che questa racchiude una moltitudine di riflessioni le quali dimostrano una notevole sagacità nel loro autore.

3.° Il carattere particolare della filosofia di Reid è la sua dottrina sulla credenza, o siano i giudizi di senso comune. La scuola scozzese s'avvide benissimo che lo spirito umano involge sostanzialmente ed in parecchi riguardi un elemento di credenza indipendente da ogni dimostrazione, e che ogni filosofia la quale rigetta questo elemento, scava un abisso sotto l'edifizio ch'ella vuol costruire. Ma mentre che la maggior parte delle altre filosofie richieggono concezioni là dove non può trovarsi che il fatto solo di credenza, la scuola scozzese non si riduce troppo spesso nel comodo asilo della credenza, per non esser obbligata a somministrar concetti?

4.° Parecchi metafisici moderni, specialmente in Alemagna, dandosi in balìa d'un'intemperanza filosofica la quale trapassa i limiti dello spirito umano, sono addivenuti simili ad un uomo che si ubbriaca col pretesto che sia necessario di bere. La scuola scozzese ricusa di bere temendo, di ubbriacarsi. Ella pecca, per quel che ne sembra, per soverchia circospezione, mentre l'altre scuole peccano per soverchia audacia. Ella è presa, se può dirsi, dalla manìa della sobrietà, ma almeno, col suo buon senso fermo e pratico, ha servito di utile contrappeso alla licenza delle speculazioni.

FINE

TAVOLA DELLE MATERIE

contenute in questo volume


Nazionale

